

تأليف : مجموعة من المختصين

# قاموس الفكر السياسي

الجزء الثاني

من حَرف الغين  
حتى نَهَاية حَرف الياء

ترجمت : الدكتور أنطون حمصي



دراسات سياسية وفكرية ١٢

الأستاذ الفني : زهير الكو

# قاموس الفكر السياسي

---

الجزء الثاني

دراسات سياسية وفكرية

« ١٢ »



تأليف : مجموعة من المختصين

# قاموس الفكر السياسي

الجزء الثاني

من حَرف الغين  
حتى نهاية حَرف الياء

تدقيق : الدكتور انطون حمصي



منشورات وزارة الثقافة  
في الجمهورية العربية السورية  
١٩٩٤ دمشق

العنوان الأصلي للكتاب :

COLLECTION J. BREMOND

Dictionnaire  
de la pensée  
politique  
Hommes et idées

---

Dictionnaire de la Pensée politique = قاموس الفكر السياسي

تأليف مجموعة من المختصين ؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة  
الثقافة ، ١٩٨٤ . - ج ٢ ؛ ٢٤ سم . - (دراسات سياسية وفكرية ؛ ١٢ )

من حرف الفين حتى نهاية حرف الياء .

١ - ٢٢٠ د. ٢ - ج ٢ ص ٢ - العنوان ٣ - العنوان الوازي  
٤ - حمصي ٥ - السلسلة

مكتبة الأسد

---

الإيداع القانوني : ع - ١٨٧ / ٢ / ١٩٨٤

## حرف الفين

غاتندي

غراسيان

غرامشي

غروسيوس

غوينو

غولدمان

غودوين



## غاندي

### موهانداس كاراشاند

( ١٨٦٩ - ١٩٤٨ )

مفكر وقائد سياسي هندي . درس الحقوق في انكلترا ثم مضى ليستقر في جنوب افريقيا بعد ان مارس مهنته دون بريق في الهند . وخلال اقامة دامت عشرين سنة ، قاد حملات عديدة ضد التمييز العنصري وطور منهجه في المقاومة غير العنيفة ، الساتياغراها . واصبح بعد عودته الى الهند ، زعيم الحركة الوطنية الهندية غير المتنازع . وقد طور نموذجا جديدا من الخطاب السياسي ، جملة من الرموز المتقدمة ظاهرا ، لكنها موحية على الصعيد التاريخي . وعاش حياة بسيطة ومتقشفة ليتعاين مع افقر الفلاحين الذين عبأهم تحت قيادة حزب المؤتمر الذي حوله جلدريا . وأطلق حركة الائتعاون عام ١٩٢٠ ، والعصيان المدني عام ١٩٣٠ ، وحركة « غادروا الهند » عام ١٩٤٢ . واستقلال الهند ، عام ١٩٤٧ ، هو من صنعه الى حد بعيد . وكان انتصاره فشلا أيضا ، على اعتبار أن الاستقلال دمج بمواجهات دائمية ، بين الهندوسيين والمسلمين ، هزه عنفها وزعزع ارادة الحياة لديه . وتابع دربه ، هشا ومحطما ، نحو الاماكن التي ظهرت ، فيها ، الفتن ، ليعيد اليها ، وحده ، السلام والارادة الحسنة . وصرح البرت اينشتاين ، حين اغتال غاندي هندوسي متعصب ، بأنه سيصعب على الاجيال القادمة أن تصدق أن رجلا من لحم ودم ، بهذه الاوصاف ، قد وطأ الارض قط .

ان الفكر الاخلاقي السياسي لغاندي يقوم على ميثاقية بسيطة الى حد كاف . فهو يرى ان الكون مضبوط بذكاء سام او بمبدأ يفضل ان يسميه الحقيقة ( ساتيا ) او يسميه الله ليجري تنازلاً أمام المواضع . وهذه الحقيقة تجسد في كل الكائنات الحية ، ولا سيما في البشر ، على صورة نفس أو روح واعية . وثالث الروح جوهر الانسان . اما الجسد ، هو ليس سوى بناء فاني ، وانه ، في نهاية المطاف ، لا واقعي ولا يملك طموحات أخلاقية . وكل الرغبات التي تتجاوز الحد الأدنى الحيوي ليست سوى صورة من صور الاستسلام للحسية وانحطاط الروح . وكان غاندي يرى ان الحضارة الغربية المعاصرة المتركة على الجسد ، وهو ما يشهد عليه تعدد الحاجات ونقص الضبط وأقول العمق الأخلاقي والروحي ، لن تدوم طويلاً .

ويرى غاندي أن البشر المشاركين ، جميعهم ، في انجوه الالهى هم « تهايا واحد » . وهم ليسوا متساويين فقط ، بل انهم « متماثلون » . وهكذا ، فان الصورة الوحيدة المناسبة للعلاقة بينهم هي الحب : انه « قانون كينونتنا » ، « نوعنا » . ويقتضي الحب ان نهتم بالآخرين ونشغل بهم ، وان نتفانى في « مسح كل دمة في كل عين » . وهذا ما يقتضي ، سلباً ، اللاعنف ، « اشيا » . وكان العمل الاجتماعي والسياسي لغاندي يريد لنفسه ان يكون محاولة لبيان متضمنات مبدأ الحب في كل ميادين الحياة .

والدولة ، بالنسبة لغاندي ، « تمثل العنف بصورة مركزة » . انها تتحدث بلغة الأمر والاطراد وتسف روح المبادرة والمساعدة المتبادلة لدى رعاياها وتجردهم من انسانياتهم . وتكن الدولة ضرورية : فيما ان البشر لم يفتحوا ، بعد ، على الصعيد الأخلاقي ، فهم غير قادرين على التصرف بصورة مسؤولة اجتماعياً . واذا لم يكن في الامكان تجنب نمو الدولة ، فيجب تنظيمها بحيث يقل ، الى ادنى حد ممكن ، لجؤها الى انقسر وترك مكان واسع جداً للجهود الطوعية .

والدولة غير العنيفة مؤلفة ، في رأي غاندي ، من كومات قروية صغيرة مدارة ومكتفية ذاتيا تستند ، الى حد بعيد ، الى الضغط الاخلاقي والاجتماعي . وهي تنتخب ممثلين للمنطقة ينتخبون ، بدورهم ، ممثلين على مستوى المحافظات والمستوى القومي . ويتكون البوليس ، في الدولة غير العنيفة ، بصورة أساسية ، من عاملين اجتماعيين يتمتعون بنقطة الجملة المحلية ومساندتها ويعتمدون على الاقناع الاخلاقي والرأي العام لفرض القانون .

وتعد الجريمة مرضا يقتضي الفهم والمساعدة لا العقاب . وتتخذ القرارات بالأغلبية . «لا أن قاعدة الأغلبية ، «الحماية من العنف» ، يجب أن تخضع لمقتضيين أساسيين .. الأول هو أنه يجب على الأغلبية أن لا تجاهل الأقلية عندما تكون لها آراء قوية جدا بصدد مسألة ما . ان القرارات تتخذ بالأغلبية ، ولكل مواطن الحق في اللجوء الى العصيان المدني لمحاربة سياسة ما يقدر أنها مهينة أخلاقيا . وهذا حق طبيعي ، في نظر غاندي ، لا يمكن التخلي عنه دون فقدان احترام الذات .

ويجب على الدولة غير العنيفة أن تركز نفسها لتفتح الكائنات البشرية وارتقاها ( سارفودايا ) . ولا مكان فيها للمصالح المكتسبة . فالملكية الخاصة التي تنكر وحدة كل الكائنات وتمثلها لا أخلاقية . وهي تقود الى أوبئة كالاستغلال والاستسلام للحواس وازدراء القريب . وامتلاك المراء خيرات نافلة في حين لا يستطيع الآخرون تلبية حاجاتهم الأساسية خطيئة تقترب ضد الانسانية . ويقدر ما تكون الملكية الخاصة مؤسسة موجودة ويتعلق بها البشر ، يقترح غاندي أن لا يأخذ الأغنياء سوى ما يحتاجونه وأن يرضوا ما بقي تحت تصرف الجملة . ولكنه يتطور فيما يتعلق بهذه النقطة مقدرًا أنه لا ينبغي الاعتماد على الإرادة . «الحسنة للأغنياء وأن على الدولة أن تلعب ، هنا ، دورا اقتصاديا أساسيا ومنافضا ، بذلك ، اطروحات اتحاد الأدنى التي يدافع عنها ، في امكنة أخرى ، فيما يتصل بدور الدولة . وهو من انصار فرض ضرائب

كبيرة والحد من حق الارث . فيجب ان تملك الدولة الأرض والصناعة الثقيلة ، بل وأن تؤمّ دون تعويض .

لقد كان اسهام غاندي في خلق الهند المعاصرة عظيما . فمن بين اشياء أخرى ، اصلىع الهندوسية ونسف مؤسسة طائفة المنبوذين ورفع من حساسية الهنود للعدالة الاجتماعية . وقد أبدى شجاعة استثنائية وأعطى اتساعا عظيما للقومية والكبرياء الثقافية الهندية . وطور ، بصورة أعم ، نقدا للعنف لصالح مجتمع غير عنيف واقترح رؤية جديدة لمناهج العمل السياسي وبلقابل ، لم يعرف تقدير أهمية الحضارة انصناعية ومائل بين صراعات الجماعة والصراعات بين الأشخاص وادخل درجة عالية من الذاتية في الحياة السياسية . فضلا عن ذلك ، سد الحدود بين الأخلاقية الشخصية والأخلاقية السياسية وشجع تطيل الحياة السياسية كمجال تنحل ، فيه ، المسائل الشخصية والأخلاقية والحياتية .

## غراسيان

( حوالي ١١٠٠ - حوالي ١١٥٠ )

رجل فنون ايطالي ، مؤلف « مرسوم غراسياني » ، وهو مجموعة شهيرة من الحقوق الكنيسة .

## غرامشي انطونيو

( ١٨٩١ - ١٩٣٧ )

منظر سياسي ايطالي ، ولد في ساردينيا من أب كان موظفامتواضعا، وهو أحد أبرز المفكرين الماركسيين . وقد عاش غرامشي الذي كان احدهب وسجن أبوه بتهمة الفساد طفولة صعبة ولكنها مجدة . وفي عام ١٩١١ ،



حصل على منحة في جامعة تورينو حيث اخصص في علم اللغة . وفي عام ١٩١٣ ، انضم الى الحزب الاشتراكي الايطالي وسرعان ما أخذ يكتب ، بانتظام ، في صحف الحزب ، بما فيها جريدة « أفانتي » . ويحترق غرامشي الشاب ، على الرغم من ثورته ، الحثية العلمية للماركسيين التقليديين ( راجع الماركسية ) . وهو يعجب بالمقبل ، بتطرف سوريل وبـ « روحية » كروتشه الهيفلية الجديدة . وانخرط غرامشي ، بصورة فعالة ، في النشاط السياسي مستلهما الثورة الروسية - انها انتصار قوة الإرادة على الظروف الاقتصادية . وأصبح بين عامي ١٩١٩ و ١٩٢٠ ، أحد الوجوه البارزة في الحركة الجديدة ، حركة المجالس العمالية الإيطالية التي صيغت نظريتها في « أوردينه نووفو » ( النظام الجديد ) ، وهي إحدى صحف الحزب الأسبوعية .

وقد عانت إيطاليا ، بعد الحرب العالمية الأولى ، أزمة خطيرة : رعاة منهكة وتضخمًا زاحفًا وبطالة كثيفة . وسرى الاضطراب بين عمال الصناعة ، لا سيما في الشمال ، ولكن الحزب الاشتراكي الإيطالي والنقابات نادتا بالحذر بدلًا من أن تشجع التمرد الثوري . أما غرامشي ، فقد رأى ، على العكس من ذلك ، أن تلك خيانة تفسر ، كما يقول ، لأن المؤسسات العمالية الكلاسيكية ولدت داخل النظام الرأسمالي التنافسي وتميل إلى إطاعة « قواعد اللعب » التي فرضتها طبقة الملاكين .

فالحزب الاشتراكي الإيطالي ، مثلاً ، يستغرق ، بصورة متزايدة ، في البرلمانية والمعبة الانتخابية . والنقابات ، من جهتها ، ترى أن العمل سلعة تشتري وتباع . وعلى العكس من ذلك ، تستطيع مجالس المصانع أن تتجاوز منطق الرأسمالية بقدر ما تتحقق في التجربة اليومية للبروليتاريا في العمل ، وليس في مقتضيات الشرعية البورجوازية . وسوف تسمح مداولات المجالس وفعاليتها ، في رأي غرامشي ، برفع مستوى وعي العمال ، وتنمية التضامن والمبادرة ، وخلق نظام سلطة مزدوجة في مكان العمل بالحد من مجال قرار الملاكين . وسوف تقدم صورة مسبقة للدولة الاشتراكية التي ستتولى ، فيها ، المجالس

'وظائف السياسية - الادارية التي كانت تنجزها الاجهزة الحكومية  
البورجوازية سابقا . وليس الهدف الاستغناء عن الحزب الاشتراكي  
الاطالي والقبائل ، بل تجاوزها . وسوف يجعل نمو المجالس ، منها ،  
المحرك الاول للسرورة الثورية ! فسوف يأتي التغيير من « القاعدة » .

ولا ينجح غرامشي في حل مسألة اساسية هي كيف يمكن التوفيق بين  
الغوية والانضباط والتنسيق اللازمين في الثورة . وبعد بعض الانتصارات ،  
في البداية ، هزمت حركة المجالس من جانب سياسة « الجزيرة والعصا »  
لكبار الصنميين الايطاليين ، ومن جانب تهديد الفاشية الذي كبر .  
وعند ذلك ، تخلى غرامشي عن النظرية المطورة في « اوردينه نووفو »  
وقبل مقاربة اكثر تطابقا مع التقليدية اللينينية ( راجع لينين ) . وفي كانون  
الثاني ١٩١٢ ، اشترك غرامشي في تأسيس الحزب الشيوعي الايطالي  
الذي اصبح امينه العام واحد نوابه عام ١٩٢٤ ، وقد اعتقل وسجن بعد  
سنتين من جانب نظام موسوليني . ومات عام ١٩٣٧ ، في السجن ،  
ميتة طبيعية . وفي السجن كتب مؤلفاته النظرية الرئيسية - ابحاث  
وملاحظات نشرت ، فيما بعد ( دفاتر السجن ١٩٢٩ - ١٩٣٥ ) .  
وغرامشي ، مثل لوكاكس ، منظر كبير للماركسية الهيغلية ، وهي تفسير  
للماركس يركز على الانسان بوصفه ذاتا قادرة على التأمل .

على الرغم من ان « الدفاتر » مكرسة ، بشكل خاص ، للسياسة  
والفلسفة ، فانها تعالج ، ايضا ، موضوعات عديدة اخرى منها  
السوسيولوجيا اللغوية والنقد الادبي . ويهاجم غرامشي المادية  
الديالكتيكية بمنف . فهو يرى ان ماركس لم يكن يريد اطلاق المادة محل  
« الفكرة » الهيغلية ، بل كان يعطي الاولوية للتنظيم الانتاجي للمجتمع -  
وهو ما يشمل ، بالطبع ، العمل الانساني الواعي . ويرفض غرامشي ،  
ضد الماركسيين التقليديين ، ان يرد الانسان الى شيء مادي ، الى  
موضوع للقوانين الديالكتيكية التي تحكم عالم الطبيعة الخارجي . وتركز  
غرامشي على « العامل الذاتي » يقوده الى رفض الفكرة الماركسية القائلة  
ان المعرفة ليست سوى تمثيل سلبي لعالم مكون . ونظرا للدور الفعال

والتكويني للروح المعرفية ، فمن الخطأ أن نرى في الماركسية وصفا علميا للواقع الموضوعي ، لواقع مستقل عن الغايات والتفسيرات الانسانية . وصدق الماركسية سوف يحدد بالممارسة كما هو الامر بالنسبة لكل مذهب ، بالوظائف الاجتماعية التي تنجزها . ولكن النظرية يجب أن يعاد تكوينها باستمرار للتكيف مع تعديل الخبرة الحية من جانب التاريخ على اعتبار أن الحقيقة تتوقف على نجاح تأمل الواقع ( لا التفكير فيه ) . ويلاحظ غرامشي آراء الذين يرون في الماركسية نظاما مطلقا عاجزا عن اخذ الوقائع الاختبارية في الحسبان .

ويلج غرامشي على الإنسان المبدع ويعترض ، بالتالي ، على التصورات الغائية والحتمية للماركسية التي تقيم قوانين راسخة ملازمة للتطور الاجتماعي . فتحرير الإنسان ليس النتيجة المحتومة لمنطق الرأسمالية الداخلي . وهذه الحتمية ليست مغلوبة ، فحسب ، بل إنها تسمح ، أيضا ، للماركسيين بالافلات من مسؤولياتهم التاريخية . وتجنب الحتمية الاقتصادية ، أيضا ، التساؤل حول اسباب بقاء الرأسمالية . إن وريثة ماركس قد خفضوا من تقدير قوة الاساطير والافكار بردهم الفكر الى « انعكاس » لسيورة الانتاج . فتماسك المجتمع البورجوازي الحديث يأتي ، أولا ، من هيمنة الطبقات الحاكمة - أي من تفوقها الروحي والثقافي - التي نجحت في فرض قيمها وقناعاتها على باقي الشعب بفضل التلاعب بـ « المجتمع المدني » ( آليات الصياغة الاجتماعية ، كوسائل الاعلام والكنائس والنقابات ) . وغرامشي ينفصل هنا انفصالا أساسيا عن النموذج الكلاسيكي الماركسي لصراع المجتمع الرأسمالي ، وهذه المراجعة تؤدي به الى تعديل الاستراتيجية اللينينية للثورة التي كانت تمد ، حتى ذلك الحين ، حقيقة منزلة . فقد كان انقلاب على الطريقة البولشفية مناسباً في البلدان المتخلفة التي يسودها الركون والقر . ولكن الثورة تفترض ، في الغرب المتقدم الذي يقبل ، فيه ، العمال النظام القائم طوعا ، تحويلا لومي الجماهير يتم عن طريق معركة افكار او معركة مواقع ( غالبا مايستعمل غرامشي المجازات العسكرية ) ،

داخل المجتمع المدني . واذا كان يرفض فكرة اشتراكية ستنبجس ، حتما ، من رماد الرأسمالية ، فانه ينادي بمعركة ايدولوجية حاسمة ويطلب الى المركسين التخلي من هوسهم بالاقتصاد من اجل مزيد من الاهتمام بالثقافة - بالادب ، بالمناقشة الاخلاقية والفلسفية الخ . . .

ولم يتبين ، قط ، ان غرامشي من انصار طريق برلانية الى الاشتراكية ، ولكن المنادين بالشيوعية الاوروبية يدعوونه كجد روحي لهم ، دون ان يعدموا مبررات لهذا الادعاء . ان « الدفاتر » تشيد بالانقاع والقبول والمرونة المذهبية - وهي عناصر اساسية في الشيوعية الاوروبية . ولكن تفكيره حول النظام الاجتماعي في عهد الرأسمالية هو الذي يتخذ اهمية خاصة من وجهة نظر الفكر السياسي . فعلى الرغم من انه يسدل ستار الصمت ، خطأ ، على الاسباب الاقتصادية التي تفسر قبول الطبقة العاملة للرأسمالية ، فان نظريته في الهيمنة ترياق مفيد للتأكيذات الماركسية التقليدية حول الصراع الطبقي .

## غروسيوس هوغو

( ١٥٨٣ - ١٦٤٥ )

هوغو غروسيوس ( وهو شكل لاتيني لاسمه : هوغ دوغروت ) حقوقي وفيلسوف هولندي ولد في ١٠ نيسان ١٥٨٣ في دلفت ، ضمن أسرة من الحقوقيين . وكان طفلا ذا موهبة خاصة . فقد دخل جامعة ليد في عمر العادية عشرة . وقد نشر نصوصا قديمة وعلق عليها ، وكتب اشعارا واهتم بالتاريخ وانخرط في الدبلوماسية واصبح مستشارا سياسيا لبيان فان اولدنبار نيفلت ، وهو رجل سياسة هام . وقد عمل هذا الاخير على ان تسند الى غروسيوس مناصب رسمية ، ولا سيما منصب حاكم مدينة روتردام عام ١٦١٢ . وفي عام ١٦٦٩ ، انتهت فترته كمستشار سياسي لرومايكيكيا . فخلال العقد السابق ، كان غروسيوس واولدنبار نيفلت قد حاولا منع صراعات فتوية بين كنائس

الكاثوليك والبروتستانت . وقد فعلا ذلك بمحاولة زيادة سلطان الدولة على الكنائس . وفي عام ١٦١٩ ، رأى أولدنبار نيفلت أن الوسيلة الوحيدة لتجنب مواجهة اجتماعية وسياسية هي أن يسيطر على الجيش . وفشلت محاولته وأعدم ، وحكم غراسيوس بالسجن مدى الحياة . وقد هرب بعد علمين وقضى بقية حياته في المنفى ، في باريس . وقد أصبح سفير كريستين ملكة السويد ، في باريس اعتباراً من عام ١٦٢٨ ، ومات غرقاً في ٢٨ آب ١٦٤٥ أثناء سفره إلى السويد . وقد أُميد جثمانه إلى دلفت بتكريم عظيم .

وقد عبر عن أفكاره انسياسية في مؤلف شهير هو « قوانين الحرب والسلام » المنشور عام ١٦٢٥ . وهو يبدو ، في « ج هورية بانافيا القديمة » المنشور عام ١٦١٠ ، من أنصار الشكل الارستقراطي والجمهوري لدستور هولندا . وهذه النظرية الارستقراطية الجمهورية والامبريالية التي طورها غروسيوس وآخرون من محيط أولدنبار نيفلت تفتتح النظريات ذات الطبيعة نفسها التي طورت في منتصف القرن السابع عشر ، في انكلترا والمقاطعات المتحدة وأسهمت في تبرير نمو الامبراطورية الانكليزية والامبراطورية الهولندية . وفي عام ١٦٠٥ ، يبرر غروسيوس ، في كتابه « الهند » ، العدوان الهولندي على الممتلكات الاسبانية في الهند الشرقية . وهو يتصدى ، في هذه المخطوطة ، لمسألة حاسمة في أوروبا بداية القرن السابع عشر : كيف يمكن التصدي للصراع الأخلاقي الراديكالي والمواجهة المسلحة الناجمة عنه ( راجع الحرب العادلة والحقوق الدولية ) . وهو يرى ، على العكس من الربيين أمثال مونتين ، أنه يمكن استعمال معايير أخلاقية عمومية في المسائل المتعلقة بالنزاعات الدولية . ولكنه كان يرى أيضاً ، على عكس معاصريه الارسطوطاليين ، أن هذه الأخلاقية العمومية يجب أن تقوم ، بصورة نهائية ، على مبدئين . فالمحافظة على الذات مشروعة ، ولكن العدوان العنصري على آخر غير مشروع . ويمكن ، بالاستناد إلى هذه القامدة ، وضع قواعد لحل النزاعات ويمكن تفسير وجود مجتمعات العالم المدنية .

ويمكن تفسير استنساب الملكية - أيضا ، بموجب مبدأ المحافظة على الذات  
هذا : فتظهر « شبه ملكية » منذ أن يستولي الأفراد على ما يحتاجون  
اليه ليعيشوا ، وهي ظاهرة تنمو تدريجيا ، من خلال التحولات التقنية  
والاقتصادية حتى ظهور نظام حديث للملكية الخاصة ، مع تحفظ واحد  
هو انه يجب ان يكون للانسان ، في أقصى الأحوال ، الحق في بلوغ  
ما يحتاج اليه .

وهو يصوغ هذه الافكار منهجيا في « قوانين الحرب والسلام » .  
ويؤلف هذان المبدآن اسس « قابلية التجمع » ( بمعنى انه لا يمكن تصور  
مجتمع يتكرهما ) واسس « القوانين الطبيعية » . وبما انهما يبدوان  
مكونين لضرورة وظيفية لكل حياة اجتماعية وأخلاقية ، فيمكن ان نرى  
انهما يفرضان ذاتهما على البشر بصورة مستقلة عن أي اعتبار آخر  
وحتى « اذا افترضنا ان الله غير موجود » ( كما تقول إحدى عباراته  
الشهيرة ) . وقد صاغ منهجيا ، أيضا ، بعض الافكار المتصلة بالتسامح  
التي كان قد عرضها خلال الصراع الديني في المقاطعات المتحدة مدميا  
انه لا يمكن ان يكون هناك مبرر لكره أي كان على معتقد ديني ، الا فيما  
يتعلق بحد أدنى من الايمان بالله بمعنى برخله الانسان . وهذا اللاهوت  
وهذه الاخلاقية القائلين بحدود دنيا يعضيان جنباً الى جنب مع ترده  
في ادانة أي شكل من اشكال الاتفاق بين الاطراف ، بما في ذلك الخضوع  
الطوعي للرق او قبولمجتمع مدني لوضع نفسه تحت نير حكم مطلق .  
الا ان غروسيوس كان ، دائما ، حذرا حول معرفة ما اذا كان يمكن تصور  
مثل هذه الاتفاقات ، وكان يرفض ان بعدها مقبولة قبولا حرا دون  
برهان محدد . وسوف يعتبر أوائل فلاسفة الأنوار غروسيوس مؤسس  
العلم الاخلاقي الحديث وسيهتمون بنسبته الاخلاقية . أما المؤرخون  
بعيد الكاتئين ، فسوف ينظرون اليه بازدراء ، لأسباب مماثلة ،  
ويسمونه « العزى التافه » العاجز من إعطاء اجابات عن ربيبة هيوم .  
وهو يرى ، انيوم ، بمدة صور ، مؤسس نظريات « للحقوق الطبيعية »  
الكلاسيكية للقرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا . وهو لا يستحق

النسيان الذي غيبه ، فيه ، النقد الكانتي ولا أن يقتصر على 'سهامه  
في تاريخ الحقوق الدولية .

## غويينو جوزيف آرثر

( ١٨٨٢ - ١٨١٦ )

دبلوماسي ومنظر اجتماعي فرنسي . كان لكتابه « بحث في  
الامساواة بين العروق » تأثير واسع في نمو المنصرية .

## غولمان ايما

( ١٩٤٠ - ١٨٦٩ )

فوضوية روسية . اثرت في الفوضويين الامريكيين بين عامي  
١٨٩٠ و ١٩١٥ وادخلت الافكار النسائية في الفكر الفوضوي ( راجع  
الفوضوية ) .

## غودوين وليم

( ١٨٦٩ - ١٧٥٦ )

فيلسوف سياسي بريطاني ، قصصي وكاتب محترف . ربي  
غودوين ، وهو ابن لقسيس فقير ، على ايدي الكالفانيين المنشقين .  
وقد أصبح هو نفسه ، قسيسا كالفاليا عام ١٧٧٨ . الا انه لم يبين ،  
قط ، قابلية لهذه الوظيفة ، وتراجع ايمانه . وفي عام ١٧٨٣ ، كان  
يميش ، في لندن ، من اعمال ادبية صغيرة . وقد تابع مجرى الثورة  
الفرنسية وانتهى الى كتابة مؤلفه الرئيسي : « بحث في العدالة  
السياسية » الذي نشره عام ١٧٩٣ وراجعه في عامي ١٧٩٥ و ١٧٩٧ .

وقد نشرت اشهر قصصه ، « كاليب ويليامز » عام ١٧٩٤ . واثر غودوين في الجيل اللاحق من الكتاب انجليكانيين ، لا سيما في ورد سورت وكولريدج وساوثي وهازلتي وشيلي . وتزوج ، عام ١٧٩٧ ، ماري ولستونكرافت التي توفيت بعد خمسة أشهر أثناء ولادتها لماري شيلي، مؤلفة « فرانشكتاين » ولكن غودوين خسر قسما من جمهوره عندما نشرت مذكرات زوجته عام ١٧٨٩ . وتابع الكتابة وتأليف ابحاث وكتب أطفال وبعض المؤلفات السياسية - منها « حول السكان » ردا على مالتوس في انتقادات تخصه وسعت في « بحث في مبدأ السكان » ، وفي مؤلفه الاخير « افكار الانسان » ( ١٨٣١ ) . وكانت سنواته الثلاثون الاخيرة صعبة .

يعرض غودوين ، في « العدالة الاجتماعية » نتائج الطوباوية والفوضوية في بضع بديهيات بسيطة . فالحكمة الصحيحة والحقيقة ستهمان الخطأ دائما ، ويمكن اصال الحقيقة الى الآخرين ، ورضا الالئسان ناجية عن قناعات مغلوطة وبالتالي ، فان الانسان كائن قابل للكمال . وهو يستند الى موقف توماس بين الذي يرى ان المجتمع جيد والحكومة لينة . فبدلا من ان تستخدم الحكومات كوابح لقوى تهديم الطبيعة البشرية ، تكون ، هي نفسها ، اصل هذه القوى . وهي باستخدامها القسر والتدليس والاستغلال والرشوة ، تفسد شعوبها مشغلة فيهم صراعات واهواء لاتشبع ومعرفة كل فرد على جاره . وتفضل الحكومات ، للمحافظة على سلطاتها ، ابقاء مواطنيها في الجهل . وعلى الرغم من كل شيء ، لان الانسان عقلاني وقابل للكمال بطبيعته ، اصبح المجتمع ، بالتدريج ، اكثر تنورا وخفت بعض عيوب الحكومات . وشيئا فشيئا ، ويقدر ماتمو المعرفة الاخلاقية والسياسية ، يتناقص الخسوف للسلطة التصفية . وكلما تناقص خضوعنا لثقابليتنا للحكم الذاتي وزادت قدرتنا على التوفيق بين العقل والعدالة وتناقصت قوة الحكومة . وسوف تنتهي دائرة نفوذها الى الزوال لصالح مجتمع طبيعي سيعيش ، فيه ، كل فرد في العدالة والحقيقة بفضل ذكائه والمناقشة العامة .



وان قوة اقتناع العقل وقوة الحقيقة عندما تصدمنا والحيرة التي يؤدي اليها الخطأ لدى كائنات عقلانية واستحالة خطئنا بصورة متعمدة عندما نمانح الخطأ ، ان هذه الامور جميعها ستجعلنا أقدر على ان نعيش حياتنا وفق الاخلاق . ويسلم غودوين بإمكانية وجود مجلس تمثيلي خلال طور الانتقال نحو هذا المجتمع القوضوي ، ولكنه يلح على عدم وضع أي عائق امام حق الافراد في التصرف وحدهم ، على أساس الممارسة الكاملة لحكمهم الخاص .

وينتقد غودوين ، في الكتب الأربعة الأولى من « العدالة السياسية » ، تصورات العالم والمجتمع الأخرى ، فهو يرى انه يجب التصرف دائما ، بموجب مبادئ العدالة ، وهذه الأخيرة تقتضي ان نتصرف من اجل مصلحة الانسانية . وهو يهاجم ، في الكتب الأخرى ، أنظمة الحكم وتدخل الحكومات للتأثير في الرأي الديني والسياسي ، كما يهاجم النظام القضائي وبعض أشكال الملكية . ويؤكد ، في كتابه الأخير ، ان البشر سيصبحون خالدين عندما يكتسبون ، تدريجيا ، الضبط الكلي لسيرورتهم الفيزيولوجية . ( فلن يعودوا يحتاجون الى النوم وسيحكمون في افول قدراتهم الجسدية ) .

يرفض المعلقون الحديثون معتقدات غودوين الطوباوية التي يعدونها خيالية ويحتفظون ، بالآخرى ، بنفيمته ، ويرون انها تشكل أسهاما في تاريخ الافكار السياسية . والواقع وعلى الرغم من ان غودوين يعتقد ان علينا ان نفعل ما يحل لنا المزيد من السعادة ، فانه يخضع مبدأ المنفعة لمبدأ آخر أكثر أساسية . وهذا الامر ظاهر جدا في تعطيله للملكية . فهو يدافع عن الفكرة القائلة ان التوزيع يكون عادلا حين يطالب الحد الأقصى من السعادة . وهو يعتقد ايضا ان لنا حقا بالملكية تبعا لهذا التخصيص الأفضل . ولكنه ، على الرغم من انه يعترف بأن التوزيع الحالي بعيد عن الحالة الفضلى ، يبقى مؤمنا بأن لنا حقا في ادارة ما يخصنا مباشرة . وهو يعتمد عن النعمية عندما يؤكد ان احدا لا يستطيع المساس بحق الادارة هذا حتى لو كان ذلك بقصد اعطاء الآخرين ما يعود اليهم باسم

المدالة . فحقوقنا في إدارة املاكنا تتفوق على حق توزيع الملكية في منظور رفع منفعة التوزيع الى الحد الأقصى . وحقنا في الحكم الشخصي املى من الحقوق التي يعطيها مبدأ المنفعة . والحكم مقدس لأن المعرفة والحقيقة والفهم لا يمكن ان تحقق شروب تقدم الامن خلال الممارسة الحرة والكاملة لحكمنا الشخصي . ونحن ندين لانفسنا بتنمية الحقيقة لان تلك هي الطريقة الوحيدة في تحسين طبيعتنا اذ تصبح كاملي العقلانية . وينكر غودوين باستمرار ، بانخراطه في هذا الدرب ، دينه نحو الانشباع العقلاني للتيار الكالفاني ونحو التصور الذي يقول باننا نتطابق ، عندما نصبح كائنات اكثر عقلانية ، مع المخطط العقلاني للطبيعة او للعناية الالهية . ولا يمكن فصل نظرية غودوين الاخلاقية من معتقداته الطوباوية التي تشكل ، معها ، كتلة واحدة .



## حرف الفاء

الفايائية

فاتيل

الفاشية

فانون

فراكلين

الفردية

فرويد

فصل السلطات

فورييه

الفوضوية

فوكو

فوتير

فيير

فيخته

الفيزيوقراطية

فيكو

فيل

فيورباخ



## الفلبانية

يستعمل مصطلح الفلبانية للدلالة على تصور للاشتراكية أو على مجموعة اشتراكية انكليزية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهذا المعنيان مترابطان واقعا .

والفلبانية ، بلوسع المعنيين ، صورة من صور الاشتراكية تتبنى اطروحات الحركة التاريخية للاشتراكيين الملمومين « فلبانيين » ، واهم صفاتها ماييلي :

١ - الأهمية المولدة للاستحقاق ( حكم الاستحقاق ) ودور الخبراء الأكفاء في ادارة الشؤون العامة .

٢ - الارتياح حيال التكتيكات الراديكالية والمواجهة المباشرة ، ومحض الثقة لكفاية الإصلاحات وانتصار العقل لبناء مجتمع جديد بصورة بطيئة ، ولكنها مؤكدة .

٣ - الإيمان بأن العقل يمكن ان يكون اساس سياسة الحكومات .

٤ - السعي وراء الكفاية في ادارة الشؤون العامة بالاستناد الى معايير قابلة للبرهان عليها اختباريا .

٥ - الطموح الى صورة للديمقراطية يسهم ، فيها ، كل فرد في تحقيق الصالح المشترك من خلال مختلف ادواره الاجتماعية كمواطن وعامل .. وهو يرتابون ، بصورة مؤازرة ، بالحكم الشعبي المباشر .

وقد وصف سياسيون ومفكرون اشتراكيون عديدون بالفلبانية بمعناها الأوسع .

والفابيانية ، كمصطلح يميز ظاهرة تاريخية نوعية ، تدل على تصورات الأعضاء القيايين للجمعية الفابيانية ، وهي جمعية تأسست عام ١٨٨٤ واستمرت حتى نهاية الثلاثينات من القرن الحالي . وعلى الرغم من أن الفابيانية تدل على تصورات مجموعة في جملتها ، فقد كانت الجمعية الفابيانية مؤلفة من أعضاء شديدي التباير منهم آني بيزانت وسيدني أوليفيه ، حاكم جامايكا فيما بعد ، وغراهام والأس . وما أعطى الفابيائيين وحدتهم كان اشتغال مجموعتهم على عدد كبير من الرجال والشبان الطموحين على الصعيد المهني والثقافي والذين كانت كفائهم وطموحاتهم الشخصية تقابل أفكار حكم الاستحقاق في الجمعية الفابيانية . وأفضل من مبرر عن وجهة النظر الفابيانية هما بياتريس ويب ، وهي باحثة اجتماعية ، وزوجها سيدني ويب الذي ربما كان أشد الجميع طموحا ، لنفسه وفي تصور دور حكم الاستحقاق معا . ولكن يري أنه يجب علي من يبرهنون عن كفاءة أن يؤلفوا شيئا يشبه الطائفة ، مثل الساموراي . وهناك فروق هامة تفصل بين المثلين الرئيسيين للفابيانية . فويب يعلي من شأن الإدارة والمشاركة ، وشو يؤمن بالإدارة التسلسلية ، ويلز بوجود طائفة أوليغارشية . إلا أنه امكن تقدير وجود بعض السمات العامة التي تميز فابيانية ويب وشو الكلاسيكية . ويفهم الفابيانيون من تعبير « مجتمع اشتراكي » تنظيميا جماعيا للمجتمع من جانب الدولة بقصد تحقيق المصلحة العامة على الصعيد القومي كما على الصعيد المحلي . ويصبح نمو الضبط الحكومي وسيلة نمو الاشتراكية .

وقد أخذت الجمعية الفابيانية اسمها من الجنرال الروماني الذي انتصر على هانيبال بانتظله البرهة المناسبة بخطة بارعة وناجحة . ولم يكن ذلك وصفا دقيقا للتكتيك الذي تنادي به الاشتراكية الفابيانية . ومنهجها وانتظارها ملخصان بصيغة « حتمية التدرج » . وقد أبرز نقاد الفابيانية الكلمة الثانية من الصيغة ، ولكن الكلمة الأولى كانت في الأهمية نفسها بالنسبة للفابيائيين . فالعمل الجاد والاضاع يقودان

بصورة بطيئة ، ولكنها منقومة ، الى الاشتراكية . وهذه المهمة تقتضي جزرات ، كما اقتضاها الانتصار على هانيبال ، والاشتراكية الفابيانية والامتياز بهذه الخاصة سيكون علامة الفرق بين الاشتراكية والراسمالية . وستكون هذه الدولة بعيدة عن التسلسلات الراسمالية التي يحل محلها التساوي في الحكم والمصحوبة بنظام نخب مسؤولة ، فهذه النخب ستتألف من أقدر الأفراد ، في حين ان نخب الراسمالية يلعب الذكاء المربى جيدا ، في الدولة الفابيانية المثالية ، دورا مركزيا ، علقت ، دائما ، أكبر الآمال على أسهام خبراء وإداريين أكفاء . وسوف مؤلفة من الأغنى فقط .

وغالبا ما يتبنى الفابيانيون لهجة أخلاقية وينادون بالتقشف في خدمة الكفلة ويزدرون « الإنسان للشهواني المتوسط » . وقد ادى المستوى العالي من المسؤولية المعطى للذكاء في تحديد السياسات القومية بالفابيانيين الى الدفاع عن الفكرة القائلة أن بلدان أوروبا الغربية المصنعة تستطيع أن تدير البلدان الأقل تقدما ، ويجب عليها ذلك ، من أجل توجيهها نحو الاشتراكية .

وكان الفابيانيون يرون أن أطروحاتهم كانت الاستقالة الطبيعية للبرالية واستمرار نمو الديمقراطية من الدائرة السياسية الى الدائرة الاجتماعية ، وقد لخصت مقترحاتهم في تعبير « الاشتراكية الديمقراطية » .

وكان الفابيانيون ديمقراطيين بقدر ما كانوا يريدون توسعا للاقتراع ، وكانوا يتوقعون أن يؤدي ذلك الى انتخاب الاشتراكيين . إلا أنه كان لهم رأي سيء بالناخب المتوسط ، وكان عدد من مؤيديهم يرون أنهم لم يكونوا متحمسين لسياسات تحرير المرأة . وكانوا ، أكثر من ذلك ، يرون الديمقراطية معارضة للوظيفة السياسية من جانب الشعب بكامله ، في دوره الجماعي كمستهلك ، وكانوا معارضين لإدارة المالية لجمعيات منظمة على أساس الانتاج ، في صورة مختلفة للرقابة العملية ، كانوا يرون أنها متركزة ، أمكنها ، على مصالح أنانية (١) .

## فاتيل امريس دو ( ١٧١٤ - ١٧٦٧ )

حقوقي سويسري كان أهم مؤلفاته « حقوق الأمم » ( ١٧٥٨ )  
الذي يعرض مبادئ الحقوق الدولية والذي مارس تأثيراً واقعياً .

### الفاشية

الفاشية هي الوحيدة ، بين الايديولوجيات التي طبعت القرن العشرين بطابعها ، التي ظهرت خلال هذا القرن . وهي تركيب بين القومية العضوية والنازية وعداء الماركسية ، وحركة ثورية قامت على رفض الليبرالية والديمقراطية والماركسية . والايديولوجية الفاشية سترفض المادية والليبرالية والماركسية التي تعدها وجوها مختلفة لشر واحد . وهذه الثورة ضد المادية التي بدأت في مطلع القرن بالتلاقي بين حركات القومية المعادية لليبرالية والبورجوازية واشتراكية معينة ترفض ملوكس ، ولكنها تبقى ثورية . ويرمز التركيب الفاشي الى رفض الثقافة السياسية الموروثة عن القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية ويريد ارساء قواعد حضارة جديدة . فالحضارة المعادية للفردية ، القائمة على قيم الجماعة ، هي ، وحدها ، التي ترى قدرة على ضمان ديمومة جماعة بشرية تندمج ، فيها ، كل فئات المجتمع وطبقاته اندماجا كاملا . وسوف تكون الامة البنية الطبيعية لهذه الجماعة المتنافسة والعضوية - امة ستكون مزودة بوحدة معنوية لا تستطيع الليبرالية ولا الماركسية تقديمها .

ان الثورة الثقافية لمنطق القرن تترجم ، على الصعيد السياسي ، الى قومية عضوية ، قلبية ، حصرية ، قائمة على حتمية بيولوجية . وقد اعطى بلريس وموراس وكوارديني ( الذي خلق فكرة الامة البروليتارية )



القومية أساسا نظريا متماسكا ينعطف ، بصورة طبيعية ، نحو المنصر الثاني من المعادلة الفاشية ، أي تحريف الماركسية . وقد قام بهذا التحريف جورج سوريل ومنظرو التقاليد الثورية الايطاليون في مطلع القرن . وإذا لم نأخذ في حسابنا هذا الرغز للمادية ، فإننا لا نستطيع أن نفهم شيئا من الفاشية . وقد تأثرت الفاشية بالداروينية الاجتماعية والفلسفة المضادة لديكارت وكانت لدى برغسون ونيشنه وبنيكولوجية لوبون وسوسيولوجيا باريتو . وسياق الفاشية هو التحولات العظيمة في الاقتصاد الرأسمالي والمجتمع البورجوازي وحياة الطبقة العاملة — وهي تغيرات سيبتين أنها مختلفة جدا عن للتنبؤات الماركسية .

وقد أحل سوريل محل الأسس العقلانية الهيكلية للماركسية عناصر معادية للمادية ، إرادية وحيوية . وفلسفته هي فلسفة العمل القائمة على الحدس وعبادة القوة والاندفاع والفعالية والبطولة . ويرى سوريل أنه ينبغي ، لحفز الجماهير ، أساطير لا محاكمات ، صور تصدم الخيال . وقد تخلى السوريليون عن الماركسية عندما بدأ لهم جليا أن أسطورة الاضراب العام والعنف البروليتاري غير ناجحين لأن البروليتاريا كانت عاجزة عن القيام بدورها الثوري . ورأى السوريليون أنه لم تكن، هناك ، خيارات أخرى خلاف إبدال البروليتاريا بقوة ضعفة ، هي الأمة . ونصل ، إذ ذاك ، إلى اشتراكية للجميع تجسد فكرة جديدة للثورة ، ثورة قومية وأخلاقية وسيكولوجية ، وهو النمط الوحيد من الثورة الذي لا يتصف بصراع الطبقات . وهكذا أسهم سوريل والنقابيون الثوريون والمنشقون ، في فرنسا وإيطاليا ، في ولادة الفاشية الإيطالية .

وكانت موسوليني ، من قبل ، في عام ١٩٠٢ وخلال الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، صلات هامة مع التقابيين الثوريين — من أمثال أدورنو لابرولا وروبرت ميشلر . وقد التقى موسوليني والنقابيون الثوريون ، وكذلك قوميو كوراديني ، من أجل تشكيل طليعة قوة لصالح التدخل العسكري ( إعلان الحرب ) : وهكذا أصبح التركيب

بين القومية والراдикаلية ونموذج جديد من الاشتراكية واقعا سياسيا .  
وخلال الحرب ، تحولت النقابية الثورية الى نقابية قومية ثم الى فاشية .

وقد سبق التعبير عن هذا التركيب ، من وجهة نظر النظرية السياسية عام ١٩١٢ ، في منشورات مثل « دفاتر حلقة برودون » في فرنسا و « لالوبا » في ايطاليا . ويريد القوميون والنقابيون الثوريون اندال الحضارة الماركنتيلية بحضارة اخرى ، بحضارة الرهبان والمحاربين ، بحضارة محاربة ، رجولية وبطولية يحل ، فيها ، حس التفضح محل المنة والانانية البورجوازيين . وسوف يشيد هذا العالم الجديد من جانب نخبة واعية لواجباتها ، قادرة على توجيه الجماهير التي ستشكل جيشا واسعا مستعدا للمعركة .

وسوف تعود هذه العناصر المكونة للايديولوجية الفاشية المنضجة قبل شهر آب عام ١٩١٤ الى الظهور بصور مماثلة ، تقريبا ، في

العشرينات والثلاثينات ، في ايطاليا وغيرها : في فرنسا مع جورج فالوا ودوبير برازباك وبير دريو لاروشيل القادمين من اليسار ، وفي اسبانيا مع جوزيه انطونيو بريمودو ريفيرا ، وفي بلجيكا مع ليون دو غريل وفي رومانيا مع زيلبا كودرياقو .

فالفاشية هي ، اذن ، ظاهرة اوروبية عمومية ، وهي ، في الوقت نفسه ، ايديولوجية وحركة سياسية وشكل حكم . ومن وجهة نظر تاريخ الاثكار ، لم تظهر الفاشية بين الحربين العالميتين ، بل في تلك الفترة من التاريخ المطبوعة بتحديث أوروبا ودخول الجماهير في السلسلة والثورة السياسية التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر . وقد خلقت الحرب العالمية الاولى والازمة الاقتصادية في الثلاثينات الشروط السوسولوجية والسيكولوجية اللازمة لبناء حركة فاشية ، ولكنهما لم يولدا الايديولوجية الفاشية .

الا ان الحرب العالمية الاولى اسهمت ، مع ذلك ، في البلورة النهائية  
الايديولوجية الفاشية ، وليس ذلك فقط ، لانها اثبتت ان القومية قادرة  
على تمبئة الجماهير ، بل ، ايضا ، لانها بينت قوة الدولة الحديثة .  
لقد كشفت عن امكانيات التخطيط الاقتصادي وتمبئة الاقتصاد القومي  
والملكية الخاصة في خدمة الدولة . وعدت الدولة التعبير عن الوحدة  
القومية ، وقوتها تتوقف على الوحدة الروحية للجماهير ، ولكن الدولة  
هي ، في الوقت نفسه ، حامية هذه الوحدة التي تشجعها بكل الوسائل  
الممكنة . وقد اظهرت الحرب ان الفرد قادر على التضحية بنفسه وان  
الاممية فكرة سطحية وانه من السهل تمبئة كل طبقات المجتمع في  
خدمة الدولة . وبينت اهمية وحدة القيادة ودور الزعيم والتعبئة  
المعنوية وتربية الجماهير والدعاية كأداة للحكم . وبينت ، بشكل خاص ،  
ان من السهل تعليق الحريات الديمقراطية وحمل الناس على قبول نظام  
شبه دكتاتوري .

## فانون فرانز

( ١٩٢٥ - ١٩٦١ )

طبيب نفسي ومناضل سياسي وثوري . وفانون الذي ولد في  
المارتينيك أصبح جزائريا اثر اشتراكه في النضال من اجل استقلال  
الجزائر ( ١٩٥٤ - ١٩٦٢ ) ولكن رؤيته للنضال ضد الاستغلال والقمع  
تتجاوز اطار الجزائر وتنطبق على كل الشعوب التي تناضل للتحرر من  
القمع الاجنبي . وهو احد المنظرين الاساسيين لحركات التحرر الوطني  
في القرن العشرين .

غادر فانون المارتينيك الى فرنسا عام ١٩٤٧ ليتابع دراساته في  
الطب والطب النفسي . وانخرط في السنوات الخمس التالية ، في  
الحركة الادبية والفلسفية والسياسية لما بعد الحرب . وحدث تغيير  
حاسم عام ١٩٥٣ . فقد قبل فانون تمييزه في مستشفى بليدة للأمراض

النفسية ، في الجزائر . ومع ممارسته لمهنته كطبيب نفسي ، أيد جبهة التحرير الوطنية الجزائرية تأييدا فعلا . وفي عام ١٩٥٧ ، استقال من وظيفته في مستشفى بليدة وأقام ، عندما ارغم على مفادرة الجزائر ، في تونس وانضم الى ملاكات جبهة التحرير . وعمل صحفيا في جريدتي « المجاهد » و « المقاومة الجزائرية » الناطقتين بلسان جبهة التحرير الوطنية وجيش التحرير الوطني الجزائريين ، وسمي وزيرا للاعلام في الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية التي تأسست عام ١٩٥٨ . وبقي مدافعا دون كلل عن القضية الجزائرية حتى وفاته ( بسرطان الدم ) عام ١٩٦١ ، في واشنطن .

وفانون الذي كتب مقالات هامة في السياسة ، وكذلك في الطب النفسي . كتب ، أيضا ، أربع مؤلفات : ابعالا ومسرحيات . وفانون يعرض ، في هذه النصوص المتنوعة ، الأبعاد الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية للاضطهاد والتبعية . ويبين فانون ، في « جلد أسود وأقنعة بيضاء » ( ١٩٥٢ ) و « السنة الخامسة للثورة الجزائرية » ( ١٩٥٩ ) و « المذبذبون في الأرض » ( ١٩٦١ ) و « من أجل الثورة الافريقية » ( ١٩٦٢ ) ، الصلات الوثيقة بين اللغة والشخصية والعلاقات الجنسية والتجربة السياسية والسياق الاجتماعي . ومؤلفاته الاولى مكرسة للعنصرية ، ولكن أعماله الاخيرة تضم تحليل الوضع الاستعماري . وتقدم الجزائر وأفريقيا نماذج الاستعمار والمقاومة ، من جهة ، والاشراك التي تصطدم ، بها ، الدولة التالية للمهد الاستعماري من جهة أخرى .

و « المذبذبون في الأرض » أقوى مؤلفات فانون وأكثرها عرضة للمناقشة . وهو يذكر ، في هذا التركيب العظيم ، الصفة المتقادمة للمجتمع الاستعماري وتنظيم العمل الثوري والجذور الشخصية والسياسية للعنف ، وينتقد الأحزاب البروقراطية وبورجوازيات الدول التالية للاستعمار . وتمثل البروليتاريا الدنيا ، في نظر فانون ، طاقة ثورية أهملتها أحزاب اليسار . فهذه الأخيرة ، انفصلت عن الجماهير

الريفية الفلاحية التي لعبت ، كما يقول ، دوراً كبيراً في الثورة الجزائرية . وكان قانون من أنصار سياسة لا مركزية ومدافعا عن الصيغة الديمقراطية والعلمانية للأحزاب والمؤسسات وعن انتقال اقتصاد بلدان العالم الثالث ، بعد تحررها ، الى الاشتراكية . وهو يستمد أمثلته من الجزائر وأفريقيا .

وقانون الذي احتفي به لقدرته التنبؤية وعاطفته الثقافية ولد مساجلة عظيمة بين الذين يدرسون الثورة ، وفي الجزائر أيضا . وما من احد ينكر إخلاصه لقضية « الملبين في الأرض » .

## فرانكلين بنجمان

( ١٧٠٦ - ١٧٩٠ )

رجل دولة وديبلوماسي وعالم وكاتب أبحاث أمريكي يعد واحدا من الآباء المؤسسين للولايات المتحدة ، أذ كان عضوا في المؤتمر القاري ومنذوبا الى المؤتمر الدستوري . وكان ، قبل الثورة ، موظفا في البريد وعضوا في برلمان بنسلفانيا ومنذوبا دبلوماسيا للمستعمرات في لندن . ومثل ، خلال حرب الاستقلال ، أمريكا في فرنسا . وكان قد غدا ، قبل ذلك ، شهيرا بتجاربه العلمية ، لاسيما في الكهرباء ، وباختراع أشياء مفيدة . وقد أثرى في الطباعة والنشر ، وكان ناشرا لجريدة « غازيت بنسلفانيا » . وكتب عدة افتتاحيات وأبحاث وكراسيات في السياسة والاقتصاد والعلم والأخلاق ، وفي موضوع الأثرء الشخصي . وقد نشر ، باسم ريتشارد سوفندز المستعار « تقويم ريتشارد الفقير » خلال عشرين عاما ، وكان يحتوي أخبارا حول العلم والتكنولوجيا ، وكذلك حكما أخلاقية كان ملهمها ولكنه لم يكتبها بنفسه . ويقدم ترجمته اللاتينية التي قرئت على نطاق واسع حياته في وجوهها الثقافية والاجتماعية والأخلاقية .

وتنصهر افكار فرانكلين وآراؤه المختلفة في نظرية سياسية واسعة  
تمس التطور الاجتماعي والتقدم الذي دافع عنه دائما . وفرانكلين يرفض  
المعقدة المسيحية الرسمية ، ولكنه يرى في العالم نظاما ما . فالإنسان  
يبني معرفته للطبيعة والمجتمع لنفسه بفضل العقل ، وهو ما يتيح له  
تحسين شرطه . ومن أجل ذلك ، تكون حريات الصحافة والدين والرأي  
ضرورية ، وكذلك هو الامر بالنسبة للحرية الاقتصادية الناجمة من  
التوسع الاقليمي وحرة التجارة . ويرى فرانكلين ، ضمنا ، ان كل  
البشر متساوون . وهو ينتقد الارستقراطية الانكليزية الفنية من أجل  
مزاعمها الثقافية والسياسية مفضلا الحس السليم والمعرفة العميقة  
المدني ينشرهما بين الناس بفضل منشوراته . ومن أجل تنمية الإنتاجية  
والتنافس الضروري لحياة أفضل ، كان يشجع الناس على رعاية ثلاث  
عشرة فضيلة : الحكمة ، الصب ، النظام ، روح القرار ، التشيف ،  
الحماسة للعمل ، الاخلاص ، العدالة ، الاعتدال ، النظافة ، الطمأنينة ،  
المقة والتواضع .

وتسهم الحكومة في التقدم اذا كانت موحدة ، قادرة على التخطيط  
والتصرف واذا كانت تحترم الحرية الانسانية .

ويعارض فرانكلين ملكية الدولة وفرض الضرائب دون حق التمثيل  
والرق . ودافع ، بعد الثورة ، من الاقتراع العام للذكور ومن وحدانية  
مجلس التشريع على المستوى القومي . وقيم فرانكلين الذي يدافع عن  
مصالح الانسان المتوسط سياسته على اعتبارات عملية . فالأقتراع يشجع  
الوطنية والطاعة ، ووحدانية المجلس تخفض من سلطان الاغنياء وتسمح  
بحكومة ناجعة وموحدة يجب عليها تنشيط النمو الاقتصادي بشرائها  
الاراضي وتمتيتها التجارة والتربية في الفنون النافعة وبينائها جسورا  
وطرقا واقتية .

« وكان فرانكلين يعتقد انه يمكن للتقدم ان يتحقق في اطار حكم ملكي  
ضعيف ، وهي وجهة نظر تظهر ، شاتها في ذلك شأن خوفه من الفئات

والجماعير ، ربة حبال الديمقراطية السيلسية . وتمنيه تدخلنا من الدولة لبناء مستشفيات ، مثلا ، معدل بنقده للبرامج الاجتماعية التي يمكن ان تولد الكسل . فالتقدم يجب ان ينجم بالاحرى ، في رايه ، من نصائح التربية والفضائل والحكم . وقد انتقد فرانكلين لانه رد التقدم البشري الى السعادة المادية ، والفلسفة الاخلاقية والاجتماعية الى اخلاق الاعمال ، وتبرير الحكومة الديمقراطية الى الحكومة اللرائعية .

## الفردية

يفطي هذا المفهوم تنوعا كبيرا من المذاهب والمواقف والافكار التي تشترك ، جميعها ، في «إلالتها الفرد ، منهجيا ، مكانة مركزية . الا انه يمكن تصور « الفرد » من عدة وجهات نظر . والامر هو كذلك بالنسبة للمقابلة بين « الفردي » و « الجملي » . وتستند بعض صور الفردية الى هذا الطباق ، وتكره صور اخرى .

وليس تاريخ المصطلح مجردا من الاهمية . فقد ولد في القرن التاسع عشر واتخذ ، في الاصل ، معان مختلفة حسب البلدان ، ثم اختلطت هذه المعاني ، بعد ذلك ، الى حد بعيد . واصل هذا المصطلح هو في فرنسا حيث جاء ارتكاسا على قرن الانوار والثورة الفرنسية واحتفظ دائما ، في هذا البلد ، بمعنى هجائي يذكر بأصول القوضى واختلال النظام . وكان الامر كذلك بصرف النظر عن التيار السياسي الذي استعمل هذا المثلول — الرجعيون أو القوميون أو الاشتراكيون أو الليبراليون — ومهما تكن التباينات — وهي عميقة غالبا — فيما يتعلق بتفسير اسباب انحلال النظام الاجتماعي من جانب هذه التيارات المختلفة وطبيعة النظام الاجتماعي المرغوب فيه والقابل للتحقيق . وقد التقى ، في المانيا ، بفكرة الفرد الرومنطيقية ومدلول وحدة الفرد ومدلولي الاصاله والانجاز الفرديين المطبقين ، اوليا ، على عبادة العبقرية الفردية — ولا سيما عبقرية الفنان — ونما في اطار نظرية عضوية للحمامة ، خاصة بصدد الامة والدولة ( راجع الرومنطيقية ) . واتجه المصطلح ،

في انكلترا ، الى أن يستعمل نعتا لعدم المطابقة الدينية والصفات الحقيقية للشخصيات الواقة من نفسها ، ولا سيما في الطبقات المتوسطة ، وللمسات المشتركة بين مختلف تيارات الليبرالية . وضمن هذا المعنى ، وصل الى أن يكون مرادفا للتدخل الأدنى من جانب الدولة بالمقابلة مع الاشتراكية والجماعية . اما في الولايات المتحدة ، فسرعان ما أصبح كلمة ذات استعمال عام لوصف المبادرة الحرة وحدود العمل الحكومي والحرية الفردية ، وكذلك لوصف المعتقدات والطموحات والمواقف التي تعد أساس هذه المؤسسات (....) .

وتوجد تركيبات عديدة لهذه الاستعمالات المختلفة للمدلول . فجاكوب بوركلرد الذي يمزج بين المعنيين الفرنسي والألماني يرى في النهضة صمود الفردية - مع التأكيد المتزايد على الذات وعبادة الحياة الخاصة و « اندفاع نحو أعلى نمو فردي » . وخلق جون ستجورات ميل ، في بحثه حول « الحرية » ( ١٨٥٩ ) ، بأحدثه من الليبرالية ، تصورا للفردية متائرا بالتصور الألماني . ووصى اليكسيس دوتوكفيل الذي لاحظ الفردية في أمريكا الديمقراطية التهديد الذي تمثله بالنسبة للحياة انيساسية من خلال أضعاف الصلات الاجتماعية وعيا حادا .

وربما كان استعمال دوتوكفيل هو الذي يمارس أكبر التأثير على المؤلفين المعاصرين . فهو يرى أن أصل الفردية يقع في الديمقراطية وأنها تهدد بالنمو بقدر ما تنمو المساواة . « أنها تصير جديد ولدته فكرة جديدة . . شعور متعمد ومسالمة يؤدي بكل مواطن الى الانعزال عن أقرانه والمعيش على حدة مع أسرته وأصدقائه » متخليا عن « المجتمع الأوسع لينشغل بنفسه » وتنفق قبل كل شيء « فضائل الحياة العامة » لتهاجم ، بعد ذلك ، كل الفضائل الأخرى وتدمرها بحيث تنحل الى أنانية خالصة أحيانا ( « رد حول الديمقراطية في أمريكا » الكتاب الثاني ، القسم الثاني ، انفصل الثاني ) . وقد كان موزعا بين إعجابه بهذه السمة من الروح الأمريكية وقلقه من نتائجها ، ولا سيما فيما يتعلق



بخطر محافظة اجتماعية مسيطرة . وقد وسع مثل هذا التحليل  
والفارقات المرتبطة به عدة مرات ، ولا سيما لانتقاد النظام الثقافي  
والاجتماعي الأمريكي .

وهناك استعمال شائع آخر للمصطلح في الفترة المعاصرة هو ذاك  
الذي يستند الى الظاهرة التي تسميها النظرية السوسولوجية  
والسياسية ، احيانا ، ايضا « الذرية » وهي رؤية يتألف المجتمع ،  
بالنسبة اليها ، من افراد ، من اجل غايات فردية في اساسها وتعطي  
الأولوية للأفراد وحقوقهم ، اذ يعد هؤلاء سابقى الوجود على كل الحياة  
الاجتماعية . وبعد هذا التصور ، عامة ، صادرا عن الفكر في القرن  
السابع عشر ، ويفترض في نظريات العقيد الاجتماعي لدى هوبز ولوك  
ومؤلفي التقليد النفقي أن تؤلف أمثلة نموذجية منه ( راجع النفعية ) .  
ويكتب ماكفرسون في موضوع « الفردية المملكة » المتجذرة ، بدوره ،  
في فكر القرن السابع عشر ، أن الأمر يدور حول تصرف الفرد بوصفه  
مالكا ، بصورة أساسية ، لشخصه وقدراته دون أن تجعله هذه الملكية  
مدينا للمجتمع .

وثمة معنى ثالث شائع هو معنى « الفردية المنهجية » وهو مذهب  
يتصل بالتفسير السوسولوجي يؤكد أنه لا يمكن لأي تفسير في العلم  
الاجتماعي أو التاريخ أن يكون ذا طابع أساسي ، بل ولا أن يعد راسخا  
رسوخا متينا مالم يعبر عنه كاملا ، في حدود وقائع أو ظواهر فردية :  
صفات الافراد وأهدافهم ومعتقداتهم وأفعالهم . والمجموعات الاجتماعية  
أو نماذج السلوك المتجمعة ، يجب أن تفسر ، دائما ، أو أن تفسر في  
الحد الأقصى ، بتعابير فردية . ويمكن لهذا المذهب أن يتخذ صورا  
عديدة ويبقى موضع مسائلة . فبعضهم ، مثل هوبز ، يرون أن الدفاع  
عنه أمر حاسم بالنسبة للسياسة الليبرالية ، ويسير آخرون ، على خطا  
دوركهايم ، في رفضه الخطوة الأولى نحو فكر سوسولوجي حقيقي .  
ويرى آخرون ، أيضا ، أن هذه المناقشة عقيمة ، ويستعملون عدة

نماذج من تصورات الفرد . وكلما انخفض تجريد هذا التصور ( وكلما زاد في صفته السوسولوجية ، ضعف الأخذ بالفردية المنهجية .

ويمكن أن يدافع ، أيضا ، عن الفردية ضمن منظور متزايد السيطرة في الفلسفة السياسية المعاصرة : منظور حماية حريات الأفراد ومصالحهم الأساسية ، سواء أكان ذلك على أساس احترام استقلال كل شخص أم على أساس اعتبار ومعاملة متساويين للجميع . وتعد النفعية ، على هذين الصعيدين ، بعد الآن ، مناقضة للفردية لأنها تجمع الرغبات الفردية في منظومة رغاب واحدة . وما زالت هناك مناقشات حول معرفة ما إذا كانت الفردية التي جرى تصورهما على هذا النحو تكفي بذاتها أن تستلزم الفردية المنهجية . وهناك مناقشة أخرى تنصب على معرفة ما إذا كانت الفردية تؤدي إلى نتائج فوضوية أو إلى نتائج ليبرالية أو إلى نتائج اشتراكية .

## فرويد سيغموند

( ١٨٥٦ - ١٩٣٩ )

محلل نفسي وفيلسوف اجتماعي نمسوي . ولد في ٦ أيار ١٨٥٦ في فريبورغ ، في مورافيا ( تشيكوسلوفاكيا حاليا ) . وفي عام ١٨٥٩ أقامت أسرته في لايبزيغ ثم انتقلت في السنة التالية إلى فيينا حيث بقي فرويد حتى عام ١٩٣٨ ، وهو تاريخ الاحتلال النازي . وقد انتقل في سنته الأخيرة إلى لندن حيث توفي ، بالسرطان ، في ٢٣ أيلول ١٩٣٩ . وقد درس فرويد الطب وأصبح طبيب أمراض وأشتغل في التنويم المغناطيسي ، لا سيما مع بروير ، اعتبارا من عام ١٨٩٠ . وقد أسس حركة التحليل النفسي وكان له تلاميذ عديدون ، ولكن مدارس منشقة قد ظهرت ، من بينها مدرستا أدلر ويونغ .

درس فرويد ، في نهاية حياته ، تطبيق التحليل النفسي على المسائل الاجتماعية . ونظريته الاجتماعية والسياسية معبر عنها في « التوغل في الحضارة » ( ١٩٣٠ ) و « مستقبل وهم » ( ١٩٢٧ ) وفي أبحاثه في الحرب ١٩١٥ و ١٩٣٢ . ورؤية فرويد للعالم ، وهو رؤية باردة وجلية ، تقدم عادة ، بحق ، على أنها رؤية متشائمة لا تقبل مناقشة ولا تسوية . فقد صمم فرويد على أن ينظر الى العالم مواجهة ، دون سعي الى وعد بالخلاص أو العزاء . ولم يكن فرويد نصيراً لتغيير اجتماعي جذري ولا ناقداً للرأسمالية الا في مناسبات .

كلن فرويد يسعى الى شرح الظواهر العقلية ، علمياً ، باكتشافه اسبابها واختبار معنى الفرضيات المطروحة على هذا النحو . وقد طور تحليلاً بنويوا للنفس توجد ، بموجبه ، ثلاثة مجالات نفسية . ان الهو الذي تأتي منه الدوافع الأساسية هو أكثر المناطق ظلاماً وأقلها انفتاحاً على الفهم . وهو لا شعوري كلياً ، لا عقلاني ولا أخلاقي ، « قدر مليء باستشارات في حالة غليان » . وهذه الدوافع ، وهي جنسية بصورة أساسية ، والجنسية التناسلية هي أقوى صورها وان لم تكن الصورة الوحيدة ، تطلب اشباعاً فورياً وتجهل مقتضيات الواقع . والدافع المسيطر الأبسط هو السعي الى اشباع الحاجات الفطرية والدوافع الصادرة من الجسد .

وينبثق بين الهو الهوائي والمدمر ، امكتانيا ، والعالم الخارجي وسيط دوره ايجاد الشروط التي يمكن ، ضمنها ، تحقيق أغراض الهو . . وهذا المرجع الذي يسمى « الأنا » يولد من الهو خلال الطفولة كرد واقعي على جواذب العالم الخارجي . وهو يتعلم التكيف . والأنا شعورية في قسم كبير منها ، ولكنها ليست كذلك كلياً ولا تعادل ، إذن ، الشعور . وبما أن وظيفتها هي المحافظة على البقاء ، فيسيطر عليها مبدأ الواقع ( بالتعارض مع مبدأ اللذة ) .

والآنا العليا . وهي المكون الثالث للنفس ، هي ميدان القمع والشعور والاحساس بالآثم . انها « حامل التقليد » ومركز المنوعات والمحرمات ( التابو ) والرقابة : ويمكن أن تعارض الآنا وتتجاوز ، طواعية ، الحاجيات المرتبطة بحفظ البقاء . والآنا العليا هي ، عبر الاحساس بالآثم الذي تبته ، الاداة الاولى للحضارة ، فتحول الطفل الى « كائن اخلاقي واجتماعي » يتطبع تدريجيا ، بتدابير القسر الواردة من الخارج .

ان النموذج السيكولوجي لفرويد يعبر ، بصورة ديناميكية ومعقدة ، عن التصور للصراع بين العقل والهوى . وقد تطور وصفه للفرائز الى الاعتراف بعدوانية ودافع تدميري ليسا من اصل جنسي . وقد انتهى فرويد ، انطلاقا من اسس نظرية ، الى أن يعد الدوافع صورا للجنسية او للعدوانية . وهو يقدم تطور الحضارة بوصفه صراعا بين « ابروس » و « ثاناتوس » ، بين الحب والكراهية ، بين غريزة الحياة وغريزة الموت . وعلى الرغم من أنه يؤكد أن هاتين الغريزتين غالبا ما تعملان معزولتين من بعضهما بعضا ، فغالبا ما صورت نظريته — بحق — على أنها نظرية اسطورية .

وقد اقترح فرويد عدة نماذج من الانثروبولوجيا تقدم قبول الحضارة بوصفه نوعا من العقد الاجتماعي ، التبادل العقلاني . فهو يقول ان « الانسان بادل جزوا من امكانيات سعادته بنصيب من الامن » . ولكن ما يربحه كل فردا أو يخسره مختلفان باختلاف الافراد . ويمكن التحقق من اعادة توزيع الطاقة الذي تقتضيه الحضارة ، بصورة اساسية ، لدى الرجال المرغمين على تحقيق تصميم الغريزة ، وهو الامر الذي لاستطيعه النساء . وهكذا تصبح النساء اللواتي يكرسن انفسهن للأسرة والحياة الجنسية ، بسهولة ، عدوات للحضارة . وهذا الوصف ، ككل النظرية المتعلقة بالرغبة في القضيبي ، يفسر المعارضة القوية لفرويد من جانب الحركات النسائية .

ويتحمل الافراد ، بصورة مختلفة ، بترحياتهم الجنسية . فالمرکزي في سرودة الحضارة هو تقوية الشعور بالآلم الضروري للتقدم والذي يميّز السعادة . وهكذا تنمو الحضارة فوق خلفية من القلق وضروب الكبت والتقصيد والتشكيلات الارتكاسية التي تؤدي الى ان يصبح الطفل مانسيه رجلا سويا يحمل ، في ذاته ، الحضارة ويكون ، جزئيا ، ضحية هذه الحضارة المكتسبة على حساب هذا القدر من المشقة . وتوفر الحضارة ، ايضا ، بعض المتنفسات للدوافع العدوانية ، كمعاقبة المجرمين التي تؤدي الى اشباع خبيث او الحرب ..

والجماهير ، في نظر فرويد ، كمسولة ، غير ذكية ولا مستقرة ، قليلة الميل الى الامتناع الفريزي وتحتاج الى سلطة . وهذا التحليل يؤدي به الى ان يامل في طبقة عليا « من الرجال ذوي النفوس المستقلة » الذين « اخضعوا حياتهم الفريزية لديكتاتورية العقل » قدارة ، ولو بصورة غير كاملة ، على قيادة الفانين الآخرين الادنياء وعلى تربيتهم .

الا ان سيطرة العقل على الحياة الاجتماعية لم تدمر العدوانية الاصلية . والاشتراكيون والشيوعيون الذين يسخرون بفرويد في قناعتهم بان « الانسان طيب وحسن النية فيما يتعلق بجاره ، بالطبيعة ، ولكن الملكية الخاصة افسدت طبيعته » ، هؤلاء الاشتراكيون والشيوعيون مرفوضون من اجل مثاليتهم المتعلقة بالطبيعة البشرية .

والملكية الخاصة ليست ، في نظر فرويد ، سببا للعدوانية البشرية ، بل هي نتيجة لها . وهذه العدوانية تمرر عن نفسها ، في غياب الملكية الخاصة ، بصورة اخرى ، بالتنافس الجنسي مثلا . ان العدوان - تلك السمة الصاعدة للطبيعة البشرية - سيبقى ، والشيوعية التي تضع الدوافع البشرية الاساسية موضع المسالة متلورة للفشل .

وقد انتقد فرويد كثيرا ، لاسيما من اجل تفسيراته العيادية . فيمكن تفسير السلوك بكثير من الاحداث الخارجية بدلا من تفسيره بعناصر

باطنية مفترضة . وهناك كثير من العوامل الأكثر أهمية من الدوافع العدوانية ، القابلة فوق ذلك للسلسلة من حيث وجودها ، القدرة على تفسير الحروب . والموارد الموجودة - والتي هي اوسع مما تخيله فرويد - تستطيع اشباع الفرائز بصورة اكمل ، والدوافع الاساسية يمكن ان توجه نحو صورة من الاشباع ترد تأثيرها الهدام الى الحد الأدنى . ومع ذلك ، فان تصورات فرويد المستندة الى نتائج المتصلة بالنفس البشرية تبقى تحديا .

## فصل السلطات

ان نظرية فصل السلطات التي تقول انه يجب الفصل بين وظائف الحكومة المختلفة قد صيغت من جانب مؤلفين عديدين ( بصورة جزئية أحيانا ) - مثل جون لوك ، وخاصة مونتسكيو . ويجب ان نذكر ، أيضا ، محرري « الأوراق الاتحادية » خلال حرب الاستقلال الأمريكية . وفصل السلطات الذي يجد افضل تعبير عنه في الدستور الأمريكي يقوم ، في انقى صورته ، على عدة عناصر :

- ١ - يعهد الدستور بالسلطات : التنفيذية والتشريعية والقضائية الى عدة اشخاص أو هيئات .
- ٢ - السلطات الثلاث مستقلة ومتساوية ومتناسقة فيما بينها ، ولكن ايا منها لا تخضع لآخرى . فلا يمكن ، مثلا ، للسلطة التشريعية ان تقبل السلطة التنفيذية، في حين لا تستطيع التنفيذية ان تحل التشريعية.
- ٣ - لا تستطيع أية سلطة ، مبدئيا ، ان تمارس السلطات التي ينسبها الدستور الى السلطتين الأخرين . فلا تستطيع التشريعية ، مثلا ، تفويض التنفيذية بكل صلاحياتها أو ان تعهد اليها بسلطة تنظيم غير محددة . وبالصورة نفسها ، لا تستطيع ممارسة السلطة القضائية الا من جانب المراجع القضائية .

٤ - السلطة القضائية مستقلة عن التأثير السياسي ، ويجب ضمان  
امن ممارستها لوظيفتها ويمكن ان تكون لها سلطة اعلان بطلان تشريع  
ما من الناحية الدستورية ( هذه النقطة الاخيرة لاتمد ، خارج  
الولايات المتحدة ، دائما ، مستزمنة من جانب مذهب فصل  
السلطات ) .

وتحتوي عدة دساتير بعضا من المبادئ المذكورة اعلاه ، ولكنها  
لا تحتوي عليها كلها . فالسلطات متشابهة بصورة متعددة ، حتى في  
انولايات المتحدة . فالرئيس ، بوصفه السلطة التنفيذية ، يشترك في  
التشريع . ولجلس الشيوخ دور في تعيينات السلطات التنفيذية وفي عقد  
المعاهدات . ويستطيع المجلسان ، عن طريق التقصير ، اقالة الرئيس  
والقضاة من وظائفهم . اما في فرنسا ، فلا يمد الفصل بين السلطين  
القضائية والتشريعية مانعا لمراقبة القضائية قرارات السلطة التنفيذية  
او الغاء بعضها .

## فوربيه شارل

( ١٧٧٢ - ١٨٣٧ )

اشتراكي طوباوي فرنسي ، ولد في بيزانسون وعاش عمره في باريس ،  
بالغا متجولا متواضعا . وخلال الثورة الفرنسية ، لاحظ واستنكر  
مضاربة التجار الذين يخنزون القمح أو يتلفونه على هواهم . وقد  
خسر ، أيضا ، ما يملكه . وفوربيه ، وهو متعلم ذاتي متوحد ، قليل  
الرجوع الى المفكرين الآخرين على الرغم من أنه تأثر بالأفكار التقدمية  
لفلسفة الانوار . وعمله الفزير يكرر أفكاره الاساسية . وأفضل معالجة  
لهذه الافكار جاءت في كتابه « نظرية الوحدة الكونية » ( ١٨٢٢ ) .

ويطل فوربيه ، أولا ، أوبئة المجتمع المتمدن المائة والأربعة  
والأربعين التي تشمل التجارة والخداع . ويقدم نمذجة تاريخية معقدة  
يقدم ، فيها ، الحضارة ( مجتمع زمانه ) بوصفها شكلا اجتماعيا

متدنيا غير بعيد عن البربرية ، والتناغم ، وهو الشكل الاجتماعي الأربع ،  
سليه الانحطاط ، وسوف تدرم الدارة التاريخية البشرية ثمانين ألف  
سنة .

ويقول فورييه أن الكائنات البشرية مزودة باثنتي عشرة عاطفة  
أساسية تطلب الاشباع : العواطف المرتبطة بالحواس الخمس ، وتلك  
المرتبطة بالمحبة والحب والأسرة والطموح وعاطفة المخاللة والحاجة الى  
التنوع وعاطفة التركيب بين متع الجسم والروح . وفي ظروف مثالية ،  
توحد العاطفة الثالثة عشرة ، وهي التناغم ، كل العواطف الأخرى .  
ومزاج كل فرد محدد بتركيب لهذه العواطف يختلف من فرد الى  
آخر ، ولكن العواطف مشوهة أو مفسدة ، في الحضارة ، من جانب  
مؤسسات سيئة كالأزواج أو التجارة ولا تجلب إلا البؤس .

ويخترع فورييه جماعة طوباوية ، المشترك ، وهو صورة تنظيم  
اجتماعي سيسطيع كل فرد ، فيه ، أن يدع عواطفه تتفتح . ويضم كل  
مشارك ١٦١٠ أفراد ذوي أمزجة مختلفة ويقوم على مبدأ « العمل الجذاب » .  
فكل فرد يختار العمل الذي يريده : فمن يحب الورود يزرع ورونا ،  
في حين يقوم الأطفال الذين يعبدون اللعب بالطين بالتنظيف . ويعمل  
الناس ضمن جماعات تسمى « سلاسل » . وكل شخص يمارس اثنتي  
عشرة فعالية مختلفة يوميا لارضاء عاطفة التغيير ويتناول ، فضلا عن  
ذلك ، تسع وجبات كل يوم . ولا ضرورة لأي تنظيم سياسي على اعتبار  
أن الفعالية الاجتماعية والعمل قائمان على الميل الطبيعي . فالجتمع يعمل  
بصورة فعوية . والمكافآت متناسبة مع اسهام كل فرد ، ومع المهوبة  
والاستثمار ، ولكن التمييز بين الأغنياء والفقراء لا يعود ههنا لأن الناس  
يعيشون جماعة . ويرى الأطفال ضمن جماعة من جانب من يحبون  
تربيتهم . ويصف فورييه ، في طوباوية أخرى « العالم الجديد العاشق »  
( المنشور عام ١٩٦٧ ) ، التنظيم الاجتماعي للمشارك القائم على الجاذب  
انماطية والحب الحر والعلاقات المتعددة . ويؤمن التلاحم الاجتماعي



يكون كل فرد يرتبط بزلاء العمل الذين يلتقاهم في مختلف « السلاسل » التي يشارك فيها ، وهو يرتبط ، أيضا ، بشركاء جنسيين . ويتصور فوربيه اتحادا عالميا للمشارك المستقلة له « جيوش » جولة عن الخبازين والعشاق وصانعي الاحذية الخ .. الذين سيوزون الجماعات ويشاركون في مسابقات ومهرجانات .

وقد انتظر فوربيه ، في مطعم ، الناصر الفني الذي كان من شأنه ان يتيح له تطبيق أفكاره . وهو لم يجده ، ولكنه اهتم تلاميذ عديدين . فقد حققت عدة تجارب استلهمت نماذج اقترحها فوربيه في رومانيا وفي القسم السويسري من جبال الجورا وكاليفورنيا . وعلى الرغم من ان ملركس وانفلز صنفا فوربيه بين الاشتراكيين الطوباويين « بسبب نقص التحليل المناسب للتاريخ والطبقات الاجتماعية لديه ، فان انفلز امتدحه من أجل « تحليله الديالكتيكي » للمسائل الاجتماعية . وقد كتب الشاعر السريالي بروتون « قصيدة الى فوربيه » من أجل رهاقته السيكلوجية . وقد مجدت أفكار فوربيه ، من جديد ، خلال أحداث أيار ١٩٦٨ . فقد رأى ، فيها ، الطلاب اعلاء القيمة العفوية والتوق الى تفتح الفرد . وان حسابان حساب لضروب التداخل بين الوجوه الاجتماعية والسيكلوجية والالحاق على قضية السعادة الشخصية يجعلان تحليلات فوربيه هامة دائما ( راجع الطوباوية ) .

## الفوضوية

الفكرة المركزية للفوضوية هي انه يمكن ويجب تنظيم المجتمع دون سلطة الدولة القهرية . ولا شك في اننا نجد اتجاهات فوضوية لدى بعض المفكرين منذ العصور القديمة . ولكن غودوين هو اول من بشر ، دون التباس ، في كتاب نشره عام ١٧٩٣ ، بمجتمع دون دولة . وكان برودون اول مؤلف سمي نفسه فوضويا . وقد كان للفوضوية ، من حيث هي ايدولوجية ، تأثير كبير في نهاية القرن التاسع عشر وبداية

القرن العشرين عندما ظهرت حركات ثورية تستلهم هذا المذهب في بلدان غربية عديدة . وقد ضعف تأثيرها في ايماننا على الرغم من أن كثيرين ينانون . فردبا ، الانتباه الى القوضوية ، وعلى الرغم من أن هذه الاخرة تعود الى الانثياق ، عشوائيا ، لدى احداث او مساجلات سياسية واجتماعية .

ولا يشكل المفكرون القوضويون مجموعة متجانسة ، وغالبا ما كانت السمة الوحيدة المشتركة بينهم هي الاعتراف بحدو وحيد هو الدولة . وهم يتباينون ، قبل كل شيء ، حول التنظيم الاقتصادي الذي يجب أن يسود مجتمعا دون دولة . فوجهات النظر متنوعة جدا ، من المدافعين عن الملكية الخاصة والمنافسة الحرة في السوق حتى المدافعين عن المشاعية الكلية للممتلكات والعمل التعاوني والتوزيع بموجب الحاجات . وتمكس هذه التباينات مواقف مختلفة من الملكية والحرية وامكانات الطبيعة البشرية .

الا أن كل القوضويين يتفقون على وجوب الحد من اشكال السلطة القسرية التي يشكل سلطان الدولة اكمل صورة لها او الفائها . ولكنهم لا يرفضون كل اشكال السلطة . فمعظم القوضويين يعترفون بسلطة الخبراء — العلماء والاطباء مثلا . ويعترف كثير منهم بالسلطة الاخلاقية للقرارات الجماعية المتخذة بطريقة ديمقراطية حقا . انهم يرفضون السلطة التي لا اساس لها ، السلطة التي تتعلق بالوجود الانساني كله متجاوزين مجال عمل وتقنية نوعية ، وينتقدون ، خاصة ، السلطة التي تريد فرض اوامرها بالقصر . فالعولة مغنبة ، اذن ، من ثلاث وجهات نظر . ويمتد النقد القوضوي ، ايضا ، الى اشكال تسلسلية اخرى السلطة — الكنيسة ، الجيش ، المشروعات التي يديرها رأسماليون والبيروقراطيات الاشخصية في عصرنا . وهم يخلطون على هذه المؤسسات كونها تمارس قهرا على ضحاياها وتستغلهم باستلاب مال او خدمات منهم عن طريق التهديد او المذبة .

ويرفض الفوضيون تبريرين شائعين للدولة هما انها تتولى وظائف اجتماعية مفيدة وان سلطتها تكتسب الشرعية بقبول رعاياها . فالقوضيون يرون ان عددا من المهام التي تتولاها الدولة لا يفيد سواها، فهي تعنى ، مثلا ، بالدفاع الوطني ولكنها لاتدافع ، فعلا ، الا عن سيادتها الشخصية ضد الدول الاخرى . ويمكن لوظائف اخرى ، كحماية الافراد ، ان تنجز من جانب جماعات محلية او من جانب الافراد . اما بالنسبة للقبول ، فان الفوضيين يسألون عن البرهة التي يفترض انه منح فيها وعما يحصل للأفراد الذين يحاولون سجنه . وهم يرفضون الفكرة القائلة ان الانتخليات تؤلف الوسيلة الحقيقية التي يقبل ، بها ، المرء بأن يحكم . فهي ، على العكس من ذلك ، فرصة نصب فخ للشعب الذي يرى نفسه مرضيا على دعم هذا أو ذاك من أعضاء الطبقة الحاكمة .

وتتضمن الفوضوية مجتمعا تبلغ ، فيه ، الحرية الفردية اكبر حد ممكن وتوزع ، فيه ، الخيرات المادية توزيعا منصفيا وتنفذ ، فيه ، المهام المشتركة باتفاق عام . ولكن هناك تباينات في الرأي حول طرائق بلوغ هذه الاهداف . ويمكن التمييز بين أربعة تيارات رئيسية : الفردية ، التضامنية ، الجماعية ، الشيوعية .

### الفردية :

ينطلق الفرديون من الفرد السيد . فكل شخص يملك دائرة عمل لا تنتهك لا يستطيع احد ان يتدخل فيها . والعلاقات الاجتماعية تنشكّل، في البدء ، بفضل مبادلات وعقود . وغالبا مايمد العلمي الالماني ماكس ستيرنر ( راجع الهيفيلين الشباب ) ملهم هذه المدرسة ، ولكن اتقنية ستيرنر التي لا هواة فيها لا تترك سوى فسحة صغيرة لاقتراحات بناءة . فقد كان يرى ، فعلا ، ان المفرد يجب ان يتصرف على هواه دون ان يحسب حسابا لله أو لقواعد الاخلاقية . وفوضيو القرن التاسع عشر الأمريكيون ، جوزيا وارين وليزاندربولتون وبنجامن توكر ، يمثلون هذا التيار بصورة افضل .

وكان وارين ينادي بنظام « تجارة منصفة » يبادل ، فيه ، كل منتج ، بعمل منفردا أو مشتركا مع آخرين ، خيرات على اساس زمن العمل المستخدم . وقد خلق جماعات تجارية متنوعة قائمة على الملكية الفردية ومبادلات العمل . وطور توكر نظرية الفردية في مقالاته التي جمعت ، عام ١٨٩٣ ، في كتاب . وهو يرى ان كل فرد يجب ان يتمتع بالحد الاقصى من الحرية المتوافق مع حرية معادلة الآخرين ، وهو ما يتضمن ، خاصة ، حقوقا غير محدودة في اقتناء الخيرات من السوق والتصرف بها بحرية . ويهاجم توكر كل احتكارات الدولة . فكل فرد يستطيع ، دون الدولة ، الافادة من حقه في الحماية باستعمال خدمات مؤسسة خاصة اذا كان ذلك ضروريا . أما سبونر ، فهو يرتبط ، بصورة لوضوح ، بتقليد القانون الطبيعي وينتقد ، بمنف ، دستور الولايات المتحدة منددا بضعف النظرية التعاقدية للدولة الكامنة وراءه .

والقوضوية الفردية تولد ، من جديد ، منذ بعض الوقت . وهي ، اليوم ، تبار من حركة الحرية المطلقة . ولكن اتباعها الحاليين يحتفون بالرأسمالية وغالبا ما يسمون انفسهم قوضويين - رأسماليين على عكس اسلافهم الذين كانوا يعتقدون ان مجتمعا يتساوى ، فيه ، الجميع من حيث الحرية سيدخل على الرأسمالية تعديلا جذريا .

### التضامنية :

تقع التضامنية ، نوعا ما ، في منتصف الطريق بين القوضوية الفردية والجماعية . وقد بنى برودون وانصاره هذا المصطلح لوصف نظامهم الاقتصادي الذي كان يستطيع ان يملك وسائل انتاجه (الادوات ، الارض ) فرديا او جماعيا . ولكنه يجب ان لا يكتفى الا على عمله ، وهو ما يستبعد الربح والريع ويضمن مساواة قوية . ويجب ان يتحقق التبادل بموجب اخلاقية تجارية يسمي ، فيها ، كل طرف ، ببساطة ، الى معادل لما قدمه . ويقترح برودون ، ايضا ، انشاء مصرف

مكلف باقراض المنتجين بعد ادنى من معدل الفائدة . وعلى الرغم من فشل تجارب برودون لتطبيق مبادئه ، فإن تلاميذه لعبوا دورا أساسيا في بدايات الاممية الاولى قبل ان يتجاوزهم الجماعيون .

### الجماعية :

أصبحت الجماعية الاتجاه الرئيسي للحركة القوضوية بتأثير بوخارين . والجماعيون الذين تطلوا عن الاهتمام الذي كان يبدية برودون بالفلاحين وصغار المنتجين والحرفيين ، هؤلاء الجماعيون يتخللون مجتمعا مقبلا سوف ينزع ، فيه ، العمل النظم ملكية رأس المال وتملك كل مجموعة عمال ، فيه ، وسائل إنتاجها الخاصة . وسوف يكون توزيع المنتجات والأرباح موضوع قرار جماعي ، ولكنهم يقدرون ، عامة ، أن التخصص سيتناسب مع العمل ، في المستقبل القريب على الأقل . وبمارض الجماعيون ما كانوا يعدونه شيوعية ماركس وتلاميذه التصفية .

### الشيوعية :

رفض الجيل الثاني من القوضويين ، لا سيما مالا تبيستا واليزبه ديكلوس وكروبوتكين ، الفكرة القائلة أن الشيوعية تفرض ، حصرا ، من جانب دولة تصفية . وهم يعتقدون ، على العكس من ذلك ، أن التضامن البشري الطبيعي يمكن أن يؤدي الى إلغاء كل التمييزات القائمة على الملكية . فكل فرد يستعمل ، في المجتمع القوضوي ، الموارد المشتركة بموجب حاجاته . وسوف ينظم العمل الإنتاجي ، من جهة العرض ، من جانب جماعات طوعية من العمال ، ومن جانب جماعات مطية هدفها تحديد حاجات سكان منطقتها من جهة الطلب . وتتحد الجماعات لتنفذ ، بالتنسيق ، مشاريع تتصل ، مثلا ، بشبكة الطرق او الخطوط الحديدية عندما تتعلق بعدة مناطق .

ونقترح الشيوعية الفوضوية رؤية للطبيعة البشرية متعارضة ،  
قطبيا ، مع ثنائية ستيرن ومع الفرديين . وهي تفترض ، مسبقا ، أن  
الناس سيعملون دون حوافز مادية وأن مسألة الجريمة ستنخفض ،  
في غياب الملكية الخاصة ، الى درجة سيمكن ، معها ، تجنب اللجوء الى  
الجهاز القضائي القهري لحل مسألة الجنوح . ويرى بعضهم أن هذا  
المذهب شكل من أشكال الطوباوية ، وبالمقابل ، يقدر المدافعون عن هذا  
النموذج من الفوضوية أن أي مجتمع بشري لا يستطيع البقاء اذا لم  
يتعاون الناس ويبرهتوا على حد أدنى من الحرية .

ومنذ عقد ١٨٨٠ - ١٨٩٠ ، رأى معظم الفوضويين الشيوعية  
بوصفها أعلى صور التنظيم الاجتماعي . وهم يهاجمون الملكية الخاصة ،  
كما يهاجمون السلطة السياسية ، لأنها مصدر استغلال ، وقد فهموا ،  
في الوقت نفسه ، أنه يجب التوفيق بين ملكية الجماعة وتمسك الفوضوية  
الأساسي بالحرية . وخلصوا ، من ذلك ، الى أنه يجب تبني النظام  
الشيوعي طوعا ، لا أن يفرض بالقوة . ورأى كثيرون في الجماعية انتقلا  
مقبولا قبل أن يحس الناس بما يكفي من التضامن للاستغناء ، كليا ،  
عن التمييزات القائمة على الملكية . وبالمقابل ، ينتقد الفرديون الشيوعية  
باسم الحرية .

### الفوضوية والماركسية :

تتربط الرؤية الفوضوية للمجتمع المقبل من رؤية ماركس  
والماركسية على الرغم من أن الفوضويين والماركسيين تعارضوا تعارضا  
حنيفا داخل الحركة الاجتماعية منذ نشر « بؤس الفلسفة » عام  
١٨٤٦ ، وهو كتاب يهاجم ، فيه ، ماركس وبرودون . واشتدت  
الخصومة داخل الأممية الأولى عندما تنازع انصار ماركس وباكونين  
السيطرة على التنظيم . وتوقف الصراع مع نهاية الأممية ، عام ١٨٧٢ .

وكان الأمر يدور حول معرفة ما اذا كان الدرب الذي يقود الى  
الاشتراكية ( والشيوعية احتمالا ) يمر بتهديم الدولة ، كما كان يرى

الفوضويون ، أم بخلق دولة عمالية كما كان يقدر الماركسيون . ويرى الفوضويون أن كل كيان سياسي ، حتى لو كان مؤلفا من يرولياترين حصرا ، يتخذ الصفات العامة للدولة ويصبح مصدرا جديدا للامتياز والقمع . والدولة الاشتراكية التي ستمتد سلطانها الى تنظيم كل انحية الاقتصادية ستكون ، دون شك ، الدولة الأكثر قمعا . ولن تكون ، كما يقول باكونين ، « سوى كتلة : نظام بنام ، فيه ، العمال المجندون ويستيقظون ويعملون ويعيشون على ايقاع الطبل وينسب ، فيه ، امتياز الحكم الى الناس الاذكياء والمتعلمين . . . » .

وهناك ، ما وراء هذه الانقسامات السياسية ، ثباينات أكثر اجمالية ، فالفوضويون ، يرون أن التصور الماركسي لعلم اجتماعي تتعاقب ، فيه ، المصور التاريخية بموجب قوانين اقتصادية هو تصور مغال في جزميته . وهو يخفض من تقدير قوة الأفكار الثورية و « روح التمرد » . وفضلا عن ذلك ، وعلى الرغم من أن الفوضويين يعتبرون بأن الطبقة المسيطرة على الصعيد الاقتصادي ستؤثر ، دائما ، تأثيرا قويا في فعاليات الدولة ، فانهم يعتقدون أن السلطة السياسية جذورا مستقلة وديناميكية داخلية نوعية . وبالفعل ، فهم لا يؤمنون ، على العكس من الماركسيين ، بالطاقة الثورية للطبقة العاملة المدنية . فالبروليتاريا هي ، بالنسبة اليهم ، كتلة متغايرة تضم الفلاحين والحرفيين والفقراء والهامشيين كما تضم عمال المدن . وهم يثقون ، أولا ، بالذين ليس لهم ما يخسرونه في انتفاضة ثورية .

### التغير الثوري :

الفوضويون معارضون ، بشكل طبيعي ، لكل محاولة لاصلاح المجتمع بوسائل برلمانية والاطاحة بالنظام القائم باحلال مؤسسات سياسية جديدة محطه . فقد امتنعوا ، بانتظام ، عن الاشتراك في أي شكل من أشكال الحياة السياسية التقليدية . واستمر معظمهم في التفكير بحدود تحويل ثوري للمجتمع . وكان باكونين ومالايبيستا

أو كروبو تكتين يتصورون تمردا جماهيريا ضد أشكال السلطة والمؤسسات الاقتصادية القائمة يقود الى البناء التلقائي لاشكال تنظيم جديدة على اساس مطي . ولا مكان ، في مقاربتهم ، لادارة سياسية حسب المعايير المألوفة .. وسوف يكون دور المثقفين القوضيين ، قبل كل شيء ، تربويا : فيجب أن يحفزوا روح التمرد بكشفهم المظالم وزرعهم مثل عليا مضادة للتسلط داخل الجماهير . وقد كشفت التربية ، المنقولة كتابة أو شفاها ، على كل حال ، عن كونها مخيبة للامال بسبب بطء النتائج بحيث ظهرت فكرة « الدعاية بالافعال » . وقد وردت ، أولا ، لدى مالايتستا الذي حاول تطبيق النظرية . وكان يريد أن تبين القوضوية بالعمل ، بالارتهاض ضرب عصيان مطية تستخدم كنماذج وحوافز للجماهير . وخلال السنوات العشرين الاخيرة من القرن التاسع عشر ، شجعت القوضوية أعمال الارهاب الفردية ، كاختيالات القادة السياسيين أو صناعيين هاميين مثلا . وانتشرت صورة القوضوي العنيف الذي يخفي ، تحت معطفه ، قنابل انتشارا واسعا في تلك الفترة . وكانت الدعاية بالافعال فشلا : فقد هزم البوليس أو الجيش المصيانات المحلية كل مرة ، ولم تفد الفعاليات الارهابية الا في خلق مناخ سياسي مناهض في الراي العام الذي سلم باعتقال القوضيين الابرياء .

والستراتيجية الثورية التي بعثت على اكبر الامل جاءت من التحالف بين القوضوية والنقابية . فقد رأى القوضويون - النقابيون في الحركة النقابية وسيلة لتنظيم البروليتاريا من أجل الثورة وموطيء قدم أو منبرا يسهل بناء المجتمع الجديد . ولعب القوضويون دورا بارزا داخل الاتحاد العام للعمل في فرنسا قبل عام ١٩١٤ وبعد الحرب ، وداخل الاتحاد الوطني للعمل في اسبانيا . واعطت الحرب الاهلية الاسبانية التي بدأت عام ١٩٣٦ الفرصة للقوضوية - النقابية من أجل تجسيد افكارها . واثبت القوضويون أنهم كانوا يشكلون قوة ثورية . وقد أممت عدة مصانع وقرى بدرجة معينة من النجاح بصورة مائة . ولكن وضع اسبانيا لم يسمح بتطبيق المثل العليا للشيوعية القوضوية



على نطاق واسع . فقد تخطى الفوضويون عن كثير من مكتسباتهم الثورية تحت ضغط حلفائهم الجمهوريين من أجل النضال ضد التمرد الفرنسي وكسب الحرب .

ولم يقبل كل الفوضويين فكرة الثورة . فالفرديون يرون أن التنظيم الثوري يهدد الحرية ، في حين يعتقد آخرون أن التحويل الذي تقتضيه الفوضوية في العلاقات الإنسانية لن يحصل إلا بعد فترة طويلة من التربية . فالثورات تستطيع أن تهدم ولكنها لا تستطيع إعادة بناء المجتمع المقبل .

### مدى الفوضوية :

يمكن تقويم الفوضوية من وجهتي نظر مختلفتين ، بوصفها ايدولوجية نوصية او بوصفها تيارا مارس تأثيرا في المذاهب السياسية الأخرى . ويمكن أن نرى أن ايدولوجية الفوضوية كانت ، من وجهة النظر الأولى ، فشلا بقدر ما لم تجتذب الكثير من النضمين إليها وأن تأثيرها في مجرى التاريخ العالمي كان كما مهملا . وهذا الأمر لا يدعو إلى الدهشة على اعتبار أن الفكرة الفوضوية عن مجتمع منظم دون سلطة مركزية تبدو متناقضة لحبرة كل المجتمعات المتقدمة التي ترافق ، فيها ، التصنيع ، مع دعم دور الدولة . فاعتناق الفوضوية كملمة فعل إيمان .

وبالمقابل ، كان للفوضوية الزيد من النجاح بوصفها نقدا للايدولوجيات والحركات الأخرى . فوجودها الثابت في التقليد الاشتراكي اسهم في موازنة التصور المركزي والحكومي لاشتراكيين عديدين . وقد شجع التيار الفوضوي الليبراليين على تجاوز ضروب ضعفهم وريائهم بصدد قضايا عديدة كحرية الكلام ، وساعد على نمو الحركة النسائية . فقد امتد المثل الأعلى الفوضوي بصدد علاقات إنسانية لا استغلال فيها إلى العلاقات بين الرجال والنساء - في بداية القرن العشرين ، مثلا ، من جانب إيمان غولدوين ، وهي فوضوية من أصل روسي شهيرة في الولايات المتحدة .

واتجاه الفكر الفوضوي ( المشتق من تولستوي خاصة ) المناهض ،  
مبدئيا ، لكل عنف ، غالبا ما تلقاه في الحركة السلمية . وفي عهد احدث ،  
ضم الجناح الراديكالي في الحركة الإيكولوجية افكارا فوضوية . وهذا  
التياران المتفايران ، ظاهرا ، يلتقيان حول فكرتين رئيسيتين : معارضة  
كل العلاقات السلطوية ، حتى حين تكون مستترة ، والايمان بالعمل  
المباشر - وليس بالنهاج السياسية التقليدية - كوسيلة لمحاربتها .  
والاسهام الاساسي للفوضوية في الفكر السياسي يعبر عن نفسه في هاتين  
الفكرتين أكثر منه في تعريف مجتمعه مقبل .

## فوكو ميشيل ( ١٩٢٦ - ١٩٨٤ )

فيلسوف فرنسي ، مؤرخ للأفكار ومن التالين للنيوية . وقد حصل  
فوكو ، وهو خريج دار المعلمين العليا ، على الاجازة في الفلسفة عام  
١٩٤٨ ، وعلى اجازة في علم النفس عام ١٩٥٠ ، وعلى دبلوم في علم  
النفس المرضي عام ١٩٥٢ ودرس في عدة جامعات فرنسية وأجنبية قبل  
يعين في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠ . وكان يعد ، لدى وفاته ، أحد  
أبرز فلاسفة فرنسا وأكثرهم أصالة لمحلة ما بعد الحرب .

بدأ فوكو حياته العملية كسيكولوجي متخصص في الأمراض  
العقلية . وقد انتقد الصورة التي ظهرت ، عليها ، مفاهيم الصحة  
العقلية والجنون ، والعقل واختلاله لتعريف مقولة المرض العقلي .  
ومؤلفه الرئيسي في هذا المجال هو « الجنون واختلال العقل : تاريخ الجنون  
في العصر الكلاسيكي » ( ١٩٦١ ) . وقد أدى به اهتمامه بأصول مفاهيم  
العلوم الانسانية ومسلسلاتها الى القيسام بالعمل حول أصول الطب  
العيلادي والتصورات الحديثة للباطولوجيا ( « ولادة العيادة » ١٩٦٣ )  
وحول انبثاق العلوم الاجتماعية الحديثة ( « الكلمات والأشياء » ١٩٦٦ ) ،  
وأجرى ، عام ١٩٦٩ ، تركيبا لمتاهجه في البحث في « أركيولوجيا

المعرفة » . ونجم عن ذلك تحليل معقد لما يسميه فوكو « خطابا » أي تعاقبا لتأكيدات وممارسات ومخططات تصنيفية ومواضيع تحليلات تحتوي ، على الرغم من أنها تبدو متغايرة ومتناقضة ، جملة قواعد خطاب تتحكم في عملها .

ويقوم فوكو ، في هذه المؤلفات الأولى ، العلاقة بين معرفة العلوم الإنسانية والاجتماعية وممارستها والتغيرات الثقافية العميقة في نهاية القرن الثامن عشر . ولا ينبغي تفسير هذه التغيرات في مقاربة بتعابير تقدم المعارف ، بل يجب تحليلها بوصفها الانتقال من نمط تنظيم وتملك للسلوك البشري الى نمط آخر . وغالبا ما رأى الباحثون مشابه بين أعمال فوكو وأعمال توماس كون . وهذا التقريب بينهما لا يخلو من تبرير إلا فيما يتعلق بالنقاط التالية : فحيث يتحدث كون عن نماذج ، يتحدث فوكو عن خطابات و « مبادئ » ، وفي حين يركز كون على العلوم التي وصلت إلى النضج ، كالفيزياء يدرس فوكو ، بشكل خاص ، « العلوم » التي تسعى إلى معرفة الطبيعة البشرية والشرط الإنساني – ولا سيما الطب وعلم النفس وعلم الاجتماع – وأكثر من ذلك ، وخلافا لكون الذي يبقى مبهما فيما يتعلق بهذه النقطة ، يلج فوكو على الطبيعة التفسيرية لتحولات الخطاب . ويلج فوكو ، ضد الذين يفسرون تاريخ الحضارات بحدود التقدم الموجه بالعقلانية المتنامية للبشرية وبقدرتها المتزايدة على فهم سلوك البشر ، على ضروب الانقطاع وعدم الاستمرار واحتمالية فهم ذواتنا . فالانتقال من جملة خطابات ( مبادئ ) إلى مجموعة أخرى ، وتعديل التأكيدات والممارسات والأحكام التي تنطوي عليها لا يمكن وصفهما على أنهما تبرير ذاتي لتقدم العقلانية ، كما لا يمكن تفسيرهما ، بصورة اختيارية ، بالرجوع إلى الشروط المادية المحددة ( كما في المركسية ) .

إن التعمسفي والاحتمالي واللاعقلاني تلعب ، في رأي فوكو ، دورا حاسما ومحددا في توليد الأفكار .

وفي عام ١٩٧٠ : وفي درسه الافتتاحي في الكوليج دوفرانس :  
« ترتيب الخطاب » ، ادخل ، للمرة الاولى ، في أعماله ، مفهوم السلطة .  
وهو يحلل في كتابه الاساسي التالي ، « المراقبة والعقاب » ( ١٩٧٥ ) ،  
اصول السجن الحديث وممارساته الانضباطية ، فدمج مقاربتة الجديدة  
للسلطة وعلاقتها مع المعرفة المنظمة للعلوم الانسانية . فالسجن بفسر  
بوصفه مجال ممارسات تستطيع ، فيه ، العلوم الانسانية وتقنياتها في  
التسوية ان تنمو قبل ان تمتد بمراقبتها وبالقمع الى المجتمع بكامله .

وفي حين تبدو تحليلات فوكو السابقة للخطاب مجردة جدا ، فان  
مفهوم السلطة يسمح له بالالحاق على الشروط المادية والاجتماعية التي  
تنمو في اطارها هذه الافكار ، أيضا ، وتتحول . فيرى فوكو السلطة  
عنصراً لانتاج الحقيقة ، على اعتبار ان السلطة والحقيقة  
تعملان مترابطتين .

« الحقيقة شيء من العالم » فهي تنتج بتأثير صور متعددة من القسر ،  
انها تستقرىء النتائج المألوفة للسلطة . ولكل مجتمع منظومة الحقيقة  
الخاصة به ، « سياسة » الحقيقة الخاصة به : اي نماذج الخطاب  
التي يقبل كونها حقيقة » ( « السلطة - المعرفة » ) .

لقد تكونت العلوم الانسانية والممارسات المرتبطة بها ، تدريجيا ،  
كوسيلة رقابة لضبط عناصر الكيان الاجتماعي المنحرفة و « معالجتها » .  
وقد تركت فلسفة الانوار تراثا من العلوم والممارسات التي توفر قواعدها  
ومعاييرها معيار العمل السوى - سواء اكان ذلك في الصحة الجسدية  
والعقلية ام في التصرف الاجتماعي والسلوك الشخصي والجنسي . وهدف  
فوكو هو ان يبين ان هذه المعايير قائمة على الاعقلاني والمحتمل والفسف  
بصورة معادلة ، في ذلك ، تلك التي حلت محلها . وفي مؤلفه حول  
السجن وفي الجزء الاول من كتابه « تاريخ الجنس » ( ١٩٧٦ ) وفي  
مجموعة ابحاث اخرى ( السلطة - المعرفة ١٩٨٠ ) ، يحلل الصورة  
التي يصنع عليها الفرد الحديث . فقد حددت العلوم الانسانية القولات

انتي تصوغ ، مفهوما ، ذاتيتنا الخاصة ومعاييرنا الضمنية للسواء والمرض . وهي تخلق ، بذلك ، رعايا الدولة الحديثة المنضبطين ، وبالتالي الدولة نفسها . والدولة الحديثة لاتحكم باستعمال القوة بقدر ما تحكم استعمال المعرفة وممارسات العلوم الانسانية التي تبني ذاتية رعاياها من خلال ميكرو - فيزياء السلطة .

وقبل شهر من وفاة فوكو ، نشر الجزاءان الثاني والثالث من « تاريخ الجنس » واعلن عن نشر قريب لجزء رابع . وقد تابع فوكو محلولته لتعيين اصول التصورات الحديثة للثباتية والسلوك الاخلاقي من خلال دراسة الاخلاق الجنسية . ولكن تطيله قد روجع مراجعة اساسية بالمقارنة مع اعماله الاولى في نقطتين همتين : فقد قل الحاجة كثيرا على آثار السلطة ولم يعد يعين موقع اصل الاخلاق الجنسية في عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر ، بل في ولادة العقلانية الغربية في فلسفة الاغريق . وبصبح الجنس والشخصية والسلوك الاخلاقي على ترابط حميم في الفكرين الكلاسيكي والمسيحي ، ولو كان ذلك يتم بصورتين مختلفتين . ويقدم الجزاءان الجديدان من « تاريخ الجنس » التحولات المتعاقبة للجنس ويسعيان الى بيان هوسنا الحالي بالجنس ، وهو بعيد عن ان يكون علامة تحرر ، يعبر عن انعدام لتصورات حرة من كل توجهيات ، لدينا ، حول الصورة التي ينبغي ان نعيش عليها .

وهناك موضوعان يتخللان عمل فوكو على الرغم من التغيرات المتكررة في موقفه . فتحليلات فوكو ذات الاتجاه « السلافي » تلح على اللامعقلانية والظلم المختبئين وراء ظاهري عقلانية ، وهو متأثر ، في هذه النقطة ، بنيتشه . انها موجهة ضد « حقائق » العالم الحديث و « معارف » وتنزع الى اماطة اللثام من آثار السلطة في الممارسات التي تعطيها هذه الحقائق شرعيتها من اجل السماح للذين يمانون منها بالدفاع عن انفسهم . وهي تنزع الى ان تبين لنا اننا اصبحنا فاسدين ومجانين ومرضى وجانحين بخضوعنا لمعارف وممارسات تكشف عن القاسد والجنون والمرض والجنوح لدى الآخرين . وهناك ، وراء المشروع

انسلاحي ، فناعة عميقة بعدم وجود ذات انسانية دائمة في مجرى التاريخ ، بعدم صدق الانثروبولوجيا السياسية وعدم وجود شرط بشري وطبيعة بشرية ، وما من شيء في الانسان ، حتى ولا جسده ، على درجة من الثبات تكفي لاستخدامه أساسا لفهم الذات أو الآخرين » ( « اللغة ، الذاكرة المضادة ، الممارسة » ) . فلا توجد ، إذن ، دلالة ولا نظام في التاريخ : كما لا توجد امكانية للأفلات من السلطة والاحتمال . والنضال ضروري ، دائما ، للإفلات من السيطرة ، ولكن ذلك لا يضمن تحرر الانسان لأن السلطة خاصة ملازمة للعلاقات الاجتماعية . ولا يمكن التصرف دون تعديل الشروط التي يتصرف الآخرون ضمنها . وهذا لا يعني ، في ذاته ، ان السلطة ستحافظ دائما على العلاقات الخاصة التي تقيمها ، اليوم ، مع علوم الانسان .

وأكثر ما يؤخذ على فوكو شيوعا هو انكاره امكانية تحرر الانسان واعطاؤه الانطباع بالنسبية . ويصل المرء الى الاعتقاد بان فوكو لا يقدم لنا أي سبب لتفضيل حالة أخرى للعالم على الحالة التي نعيش فيها . ولكن هذه الانتقادات تغطي مرمها جزئيا . فهدف فوكو هو خلق ترددات وشكوك ، حملنا على اعادة التفكير في المقولات والممارسات التي نعيش ضمنها - وبالتالي على تحريرنا ، وذلك ، على الأقل ، بوعي لما خسرناه ، الى حد ما بتحولنا الى ملأحن عليه وخفض سيطرة العلوم الانسانية على رؤية رعايا العولة الحديثة لانفسهم بهذه الطريقة .

## فولتير فرانسوا ماري أرويه

( ١٦٩٤ - ١٧٧٨ )

فيلسوف فرنسي . كانت انكلترا ، بالنسبة اليه « مرآة الحرية » على العكس من فرنسا وباقي العالم . ولكنه كان ، على العكس من مونتسكيو الذي امتدح انكلترا بتعابير متشابهة ، لا يعتقد ، أبدا ، أن

على الفرنسيين تقليد النظام الدستوري الانكليزي فانكار فولتير كانت « انكليزية » من حيث كونها مشتقة من قراءات لفرنسيس بيكون وجون لوك حصرا .

وقد انتج فولتير ، مستلهما بيكون ، ملهده نقاده صيغة مسفطة من الاطروحة الملكية لاسرة السويديون في القرن الثامن عشر ، وهي الاطروحة القائلة انه لا يمكن لحكومة جيدة وعادلة وتقديمية ان تسير سيرا حسنا الا من جانب ملكية مركزية ، حديثة وقوية لانعيقها روااسب القرون الوسطى والمصالح الشخصية . وكانت هذه الرواسب الرئيسية ، في نظر فولتير ، هي الكنيسة والنبالة والمحاكم ذات السيادة المسماة برلمانات . وغالبا ما لفت فولتير الانتباه الى انه ليس لهذه الاخيرة اية سمة مشتركة مع البرلمان المنتخب ، المجلس التشريعي لانكلترا . وفي حين كان مونتنسكيو يرى في البرلمانات والكنيسة حواجز في وجه الاستبداد الملكي ، كان فولتير يعدها عوامل القمع الرئيسية في فرنسا . فقد كان القضاة والكهنة ، وليس الحكومة الملكية ، هم الذين يعدون المنشقين الدينيين ويعدمونهم ويحرقون الكتب ويضطهدون الكتاب مثله .

وفولتير الذي لقي المهانة من جانب النبالة الفرنسية ، في شبابه ، في خصومة وقعت له مع الشيفاليريه دو روهان - شابو ، ظل ، طيلة حياته ، معاديا لكل مصالح الارستقراطية ومدافعا متحمسا عن البورجوازية . وبالمقارنة مع ذلك ، كان عداؤه للكنيسة اكثر اعتدالا . فحتى لو سخر من الكنيسة القائمة ، فانه لم يكن ملحدا ، بل كان بالاحرى مؤمنا بالله . والحق انه كان احد حماة اليسوعيين عندما الغي سلهم . وقد انتهت تجربته في بلاط ملك بروسيا فريدريك الثاني نهاية سيئة . ففي حين كان يأمل بان يلعب دور الفيلسوف على مقربة من ملك متنور ، تبين له ان الملكا يطلب المديح لا النصائح . الا ان فولتير بقي ملكيا واستمر في تحريض ملك فرنسا على إلغاء البرلمانات في السبعينات من القرن الثامن عشر ، في حين كان الرأي العام الليبرالي ، في فرنسا ، منحازا الى جانب القضاة .

وأصبح فولتير في نهاية حياته ، حين كان يعيش في جنيف أو قرب جنيف ، مدافعا متحمسا عن الحركات الديمقراطية في هذه المدينة - الدولة . ولم يكن من انصار حكومة ديمقراطية لفرنسا ، كما لم يكن من انصار حكومة جمهورية بشكل عام . ولكنه كان يرى ، في هذه المدينة - الدولة السويسرية ذات التقليد الطويل في الحكومة الشعبية ، ان ذلك كان أفضل نظام ممكن . وكان يدعم ، بالتناوب ، مطالب الطبقة المتوسطة . وفي هذا السياق انتج فولتير عددا من الكراسان المناصرة للمساواة والمؤيدة لليبر . ويجب ان نفهم ان رسائل هذه الكراسات تتوجه الى سكان جنيف وليس الى الفرنسيين . فمن الخطأ ان نرى في هذه النصوص برهانا على ان فولتير أصبح جمهوريا وديمقراطيا في موقفه حيال حكومة بلده .

ان اهم ما حمله فولتير الى الفكر السياسي في زمانه هو تعبيره عن التسامح وحقوق الانسان . ولكن فولتير استدرك ما فاتته من حيث الاصاله والتماسك ، بل وتجاوزه بفصاحته وحيوية أسلوبه . وربما كان اكثر الكتاب قراءة وتأثيرا في عصره . وقبل وفاته التي وقعت في الثالثة والثمانين من عمره ، بقليل ، « توج » امبرطورا على امبرطورية الاداب من جانب المعجبين به في اوبرا باريس . وكان فولتير قد آمن ، دائما ، بأن تلك مملكة اكبر واكثر عمومية من اية مملكة سياسية ( راجع قرن الاثوار ) .

## فيبر ماكس

( ١٨٦٤ - ١٩٢٠ )

منظر ألماني في علم الاجتماع والاقتصاد . وماكس فيبر أصبح ، بعد دراسات في تاريخ الحقوق التجارية ، واحدا من الوجوه الرئيسية في الجيل الجديد من علماء اقتصاد ألمانيا ذوي الاتجاه التاريخي في التسعينات من القرن التاسع عشر . وحملته مسألة شخصية على ترك



التعليم عام ١٨٩٨ ، ولكنها لم تقلل من تدفق كتاباته ذات التنوع الهائل .  
والموضوع الذي يصنع وحدة عمله هو تحليل العلاقة المتبادلة بين  
المؤسسات القانونية والسياسية والثقافية ، من جهة ، والفعالية  
الاقتصادية من جهة أخرى .

وقد تزايدت الصفة النظرية لانشغاله بهذه المسائل بحيث شمل  
صياغة منهجية لمقولات الحياة الاجتماعية والسياسية الرئيسية ، عن  
وجهة نظر عمومية وبلاستناد الى الصفات النوعية للحضارات الغربية  
الحديثة في الوقت نفسه . وأسهم فيبر ، أيضا ، اسهاما نشيطا ،  
وموضع مساهلة غالبا ، في المساجلات حول المسائل السياسية لالمانيا  
غليوم الثاني ، وذلك بالتمييز بين العلم الاجتماعي والممارسة السياسية ،  
وعلى مكانة احكام القيمة في العلوم الاجتماعية . ولم يصل ، الا في وقت  
متأخر ، نسبيا ، من حياته ، الى أن يعد عمله من « السوسيولوجيا » ،  
وما يعرف به ، اليوم ، هو كونه أحد « الآباء المؤسسين » للسوسيولوجيا .  
الا ان عمله أعقد من أن يسمع بتصنيف بسيط ، سواء اكان ذلك من  
حيث الحدود بين الفروع العلمية أم من حيث المدرسة الفكرية .

وقد عرف فيبر في المانيا ، في البدء ، بدراسة حول تأثير التنظيم  
الراسمالي ، في الملكيات الزراعية الواقعة شرق نهر الالب ، وحول  
دلالته من حيث استمرار سيطرة الجونكرز ( ملاكي الأراضي ) على الحياة  
السياسية الالمانية . الا ان اشهر ما عرف به فيبر كان دراسة أهم بكثير  
حول اصول الراسمالية نفسها ( « الأخلاق البروتستانتية وروح  
الراسمالية » ١٩٠٤/١٩٠٥ ) . والحجة الأساسية في هذا المؤلف هو  
أنه اذا كان يمكن للاتجاه الى رفع المربح الى الحد الأقصى الذي يميز  
البورجوازية تمثيلا فائقا ان يفسر ، في حالة النمو الكامل للراسمالية ،  
بمجرد الحاجة الى البقاء والصمود امام المنافسة ، فإنه لا يمكن تفسيره  
بالطريقة نفسها في الاطوار الأولية للنمو الراسمالي . فهذا الأخير هو ،  
اذ ذاك ، نتيجة ميل مستقل الى المراكمة الى ما وراء حاجات الاستهلاك

الشخصي بكثير ، وهو ميل فريد تاريخيا . ويبدو فيبر منشأ هذا السلوك في « تشف » البروتستانتين المطبوع بمقتضيه : العمل النهجي كمهمة رئيسية في الحياة والاستمتاع المحدود بشماره . وكانت النتيجة غير المقصودة لهذه الاخلاقية المفروضة على المؤمن بالضغط الاجتماعية والسيكولوجية لاثبات خلاصه ( وليس لاكتسابه ) هي مراكمة الثروات للاستثمار .

ان النقاد الاوائل لاطروحة فيبر قد ساؤوا فهمها ، وراوا فيها تفسيرا ثقافيا ، حصرا ، للرأسمالية ، كما لو ان « معمدانيا من سيبيريا او صحراويا كاليفنيا » يجب ان يصبح ، بالضرورة ، صاحب مشروع ناجحا . وقد كان فيبر ، فعلا ، واثما جدا للشروط المادية الضرورية لنمو الرأسمالية وللمصالح الاجتماعية اللازمة لانتشار الافكار الجديدة معا . والمسألة الحاسمة المتعلقة بهذه الاطروحة هي معرفة ما اذا كان استعمال قوة العمل الذي جعل التراكم غير المحدود ممكنا في مستوى المبدأ قد جعله ، كذلك ، محتوما من الناحية العملية . وبعبارة أخرى ، هل يجب ان نرى ان الاخلاقية البروتستانتية تقدم دافعية ضرورية للتراكم الرأسمالي ام انها تقدم ، فقط ، مشروعية حيال القيم المسيطرة التي ترجح استهلاكنا تفاخريا من جانب الطبقة الكسول ؟ والمسألة عسيرة على الحل بصورة مقنعة ، احتمالا ، بقدر ما تأثرت كل امثلة الاقلاع الرأسمالي بالاقلاع الاول . والاهمية النظرية لعمل فيبر ، تقوم على التحدي الذي يطرحه على محاولات المعالجة للاختزالية للافكار بوصفها انعكاسا لمصالح ملدية بدلا من معالجتها بوصفها نتائج تفاعل عناصر تتبادل التأثير او على تفسير التغير الاجتماعي دون الرجوع الى دوافع العملاء الاجتماعيين موضع الدراسة حتى ولو لم تكن النتائج تلك التي كان يراد الحصول عليها .

وليس « الاخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية » سوى اول مؤلفات عديدة في الاخلاقية الاقتصادية لديانات العالم الكبرى .

ولم يكن هدفها ، كما قيل ، إثبات أطروحة الروح الراسمالية ببيان انعدامها في المواقع الأخرى ، بل كان الهدف توضيح الطابع المعز للعقلانية الغربية الحديثة . ففي حين تكون العقلانية الادائية ، في نظر فيبر ، خاصة عمومية للعمل الاجتماعي ، فإن الحساب الأفضل لاجتماع الوسائل لغايات معينة لم يتعمم الا في الغرب الحديث . وفي حين حاولت ثقافات أخرى جعل العالم مفهوما بتنمية ربوبيات منضجة ؛ او خلق منظومات اخلاق او قوانين متماسكة ، فإن السمة المميزة للعقلانية الغربية هي المسلمة العلمية التي تقول ان كل الاشياء يمكن ان تفهم بالعقل الذي يساعده موقف تمكن عملي يسعى الى اخضاع العالم للضبط البشري ( اخلاقية الانجاز ) . وبين فيبر ، في مؤلفات عمر النضج ، ان الراسمالية ليست سوى سيرورة التعميل هذه . وفهم تاريخ التحديث هو رؤيته كجملة تغيرات معقدة ومتراطة ترابطا وثيقا لتشكيلات « تقليدية » الى تشكيلات « عقلانية » في كل دوائر الحياة الاجتماعية .

و « العقلانية » في المجال السياسي تؤلف ، في نظر فيبر المبدأ المميز الذي يعطي السلطة شرعيتها ويحدد ، ايضا ، صور القانون والادارة . وقد كانت الشرعية ، في المجتمعات التقليدية مجسدة في السيد أو في الملك الوراثي وكان أسلوب الحكم مشجصا جدا . ومحدودا بالمعايير والالتزامات العرفية . أما مبدأ الشرعية « العقلاني » ، فهو ، بالتباين مع السلطة « التقليدية » ، يستند الى قواعد لا شخصية تفصل المهمة عن الشخص الذي تقع على عاتقه وتحررها من التحديات الناجمة عن الاسرة او السلالة . وهكذا ، لا تقع معايير صلاحية قانون ما في محتواه الشكلي ، بل في سيرورة بنيته بحيث ان سيرورة خلق القانون نفسها تحررت من ضغوط المعايير التقليدية . وأخيرا تمارس الادارة « العقلنة » كفعالية مستمرة من جانب محترفين مؤهلين يجرى اختيارهم بموجب جدارتهم وليس من بين البطانة الشخصية للزعيم السياسي . ومن كل وجهات النظر هذه ، يبرز التعميل تحولا في امتداد النظمين السياسي والاداري وقابليتهما للتكيف .

ويكشف تحليل فيبر العقلانية عن وجوها سلبية أيضا . فهو يرى ان معيار العقلانية الادائية الاجرائي ينزع الى الانفصال عن الاهداف التي يفترض . فيه ، ان يكون تابعا لها والى ان يصبح قيمة اجتماعية ميطرة في ذاتها ، في حين تكتسب الصور التنظيمية المكرسة لتوسيع القدرات البشرية سلطانا عظيما من اجل ذاتها . وهنا تقع لا عقلانية التنظيم العقلاني . ويرى فيبر ان التسلسل الاجتماعي معنوم وان تحليله يقتضي ايجاد العلاقة بين الفروق في المرتبة والفروق في الملكية والفروق في السلطة السياسية او التنظيمية . ويمكن التمييز بين المجتمعات المختلفة بموجب سيطرة واحد من هذه الابعاد على الاخرى . فاذا كان هذا البعد ، في الراسمالية البدائية ، هو الملكية ، فانه ، في الراسمالية المتقدمة ، السلطة التنظيمية . فمقتضيات هذه الاخرة ، وليست مقتضيات الملكية ، هي التي تحدد تبعية العامل لواقع عمله . وهذه التبعية سوف تستمر ، اذن ، في نظام ملكية جماعية . وان احد انتقادات فيبر الرئيسية هو ان محاولة استبدال « فوضى » السوق والوصول الى مساواة اكبر عن طريق التخطيط الاجتماعي سوف تستجر توسعا عملاقا في السلطة البيروقراطية وركودا اقتصاديا وانعداما للحرية بالتالي . والمحافظة على السوق والملكية الخاصة ضرورية ، في رايه لضمان التنافس بين تعدد من القوى الاجتماعية ولضمان حرية الافراد بهذه الطريقة .

ان كيفية منع نمو البيروقراطية تشكل ، اذن ، مسألة عملية هامة بالنسبة لفيبر . وكيفية اخضاع الادارة البيروقراطية للضبط السباسي كانت مسألة اخرى . وهذه المشكلة هي النقطة المركزية لنظريته في التنافس الديمقراطي . ففي سوسيولوجيا فيبر السياسية ، يوجد ، الى جانب مبديي الشرعية اللذين هما « التقليد » و « العقل » مبدا ثالث هو مبدا الهالة : والامر يدور حول السلطة الناجمة عن شخص القائد نفسه وعن القوة الاقتناعية لرسائله اكثر مما هي ناجمة من التقليد او القواعد التي تحكم منصبا خاصا . انها قوة من الحياة الاجتماعية ذات

صفة تجديدية خاصة ولا تخضع للروتين . فتأمين مكان مبدأ الهالة في السيرة السياسية أمر حاسم ، إذن ، لضبط الإدارة البروقراطية وتشجيع التجديد في وجه الاتجاهات المحافظة . ويمتد فبير أنه يمكن الحصول على ذلك في سياق تشارك ، فيه ، الجماهير في الانتخابات بالاقتراع العام الى نوع من الاستفتاء لصالح قادة الأحزاب أو ضدهم وزيادتها فرص تحديد السياسة من فوق رؤوس الممثلين البرلمانيين ورأس الحزب ورائهم . والوزن الذي تعطيه الديمقراطية الجماهيرية للقادة السياسيين والمبادرة التي تخصصهم بها هما ، على وجه الضبط ، اللذان يبرران ، في رأى فبير ، هذه الديمقراطية وليس مبدأ السيادة القومية الذي يعده وهما .

ونجد ، وراء تصور فبير للديمقراطية كإجراء ينتج زعامة سياسية ، فرضية فلسفية أساسية تقول أن المبادئ والقيم السياسية لا يمكن أن تقوم على العقل أو على السيرة التاريخية ، بل هي ، على العكس من ذلك تماما ، موضوع التزام شخصي وتأكيد للذات . ولهذا المنظور البعد نتشوي نتائج هامة في ميادين فكرية متنوعة . فقد انتج نظرية في الليبرالية ليس أساسها مذهب في الحق الطبيعي ، بل قيام إجراءات تسمح بالتعبير عن تعددية قيم متنافسة وتضمن مساوية بينها . وهذا المنظور يؤدي ، على المستوى المنهجي ، الى فصل جذري بين ميدان أحكام القيمة الذاتي الخالص والإجراءات الموضوعية ونتائج العلم الاختباري أخيرا . والمثل الأعلى لفبير ، في ميدان العلوم الاجتماعية ، هو مثل حرية - قيمة . ولكنه يعترف ، أيضا ، بأن اتجاه البحث وتشكيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية تابع لثقافته بالقيم الاجتماعية وبأن هذه الأخيرة خاضعة لتغير تاريخي . والحد الذي يلزم ، ضمنه ، معيار ملائمة القيمة هذا هدف الحرية - القيمة أو التمييز الواضح جدا الذي سعى فبير الى إقلمته بين العلم الاجتماعي والممارسة السياسية ، هذا الحد هو موضوع المسألة .

ويمكن لمواقف فيبر في المسائل المبحوثة قبل قليل ان تقابل بمواقف الماركسية . وغالبا ماعد عمله « ردا بورجوازيا » على ماركس . والواقع ان فيبر انتقد بشكل خاص ، في المناسبات التي تعرض ، فيها ، للماركسية مراحة ، الصيغ التقريبية الشائعة عنها في عصره ، ومس المحتمل ان نحدد مناطق توافق بين عملي هذين المؤلفين . فلم يكن فيبر مجرد نصير لـ « الفردية المنهجية » ، بل كان ، كماركس ، يسعى الى التوحيد بين البنية والاهتمامات الثقافية والاجتماعية في التفسير التاريخي . ولم يكن منهجه ، منهج المثل الاعلى - النموذج ، مختلفا جدا عن تجريد ماركس ، وكان يلح ، بقدر الحاحه ، على الخصوصية التاريخية . والسلطة الاجتماعية والعلاقات الطبقية مركزية بالنسبة اليه ، كما بالنسبة الى ماركس ، من اجل فهم المجتمع . الا انه تبقى ، في القاعده ، فروق اساسية في طريقتهما في وصف الرأسمالية وفي تقديرهما لمكائنتها في النظرية الاجتماعية . وهذه الفروق تقابل المنظورين الاشتراكي والليبرالي . وهي تعكس ، ايضا ، عصرين ومكانين مختلفين . ففي حين اشتق نموذج الرأسمالية لدى ماركس من انكلترا في ذروة الرأسمالية الليبرالية ، استلهم نموذج البيروقراطية لدى فيبر من المانيا في البرهة التي كانت ، فيها ، الرأسمالية تتخذ اشكالا متزايدة التنظيم والاحتكارية . واخيرا ، يمكن ان نرى ان المسافة التي اجتازها فيبر الذي انطلق من دراسة الرأسمالية نفسها ليصل الى موضوعي التعقيل والتنظيم البيروقراطي ومضى من الاقتصاد السياسي الى علم الاجتماع ، هذه المسافة تعكس تنبرا أكثر عمومية في المشاغل في العلم الاجتماعي ردا على التغيرات التاريخية الاساسية في تلك الفترة .

## فيخته يوهان كوتليب

( ١٧٦٢ - ١٨١٤ )

فيلسوف مثالي الماني ، « أبو الفلسفة الحديثة اللارادة وضروب السلوك قبل الشورية » ولد في رامينو ، في مقلطة السلكس ، وربما كان

أول مفكر ألماني كبير من منشأ شعبي . وقد نجح ، بفضل تشبثه ، في أن يصبح أستاذا في جامعة يينا ، ثم في جامعة إيرلانغن ، وأخيرا في جامعة برلين حيث سيكون أول رئيس جامعة منتخب . وحياته تعاقب من الانقطاعات والتغيرات الناجمة ، جزئيا ، من مزاجه الحاد . وقد تأثر ، في مرحلة أولى ، بليسنغ وروسو ، ولا سيما بسبينوزا الذي أثرت ، فيه ، حتميته تأثيرا قويا . وكان اكتشاف كالت ، بالنسبة إليه ، اكتشاف خلاص .

« نظامي هو أول نظام حرية » . هذا ما كتبه في « مبادئ مذهب العلم » ( ١٧٩٤ ) وهو نوع من أساس للأخلاق سيكون له حوالي عشر صيغ متعاقبة . وكان يرى ، فيه ، انجازا ، في ميدان الفكر ، لما صنعتته الثورة الفرنسية في ميدان الحياة السياسية . وعلى عكس كالت ، يشتق فيخته الواقع من فعالية الانا حصرا ( راجع التالية ) . فالكون لا يخلق أهدافا ويتابعها . ومشاريع الانسان تخلق العالم ، ولكن العالم لا يخلق مشاريع الانسان . ويمكن للطبيعة أن تخضع للغابات البشرية . ومنظور مقاربه هو خفض التمييزات بين النظرية والممارسة ، بين الواقعة والقيمة وبين الاكتشاف والتحقيق . وكان كل ذلك ثوريا حقا .

وقد تطور فكر فيخته السياسي بموجب مقتضيات نظامه وتقبلت الشعب الألماني في عصر نابليون . وهو يدافع ، في كتاباته الأولى ، عن الثورة الفرنسية ( « عريضة الى الامراء الألمان من أجل عودة الى حرية التفكير » ) ( ١٧٩٣ ) ، ويندد بالقمع والإيدية في « اسهامات » ( ١٧٩٣ ) بهدف تغيير حكم الجمهور على الثورة الفرنسية ، وينادي بنوع من الفوضوية الفردية داخل دولة حد أدنى تعاقدية : « ولا يمكن قسر أي شخص من جانب آخر غيره » .

ويقدر ، في « أساس الحق الطبيعي » ( ١٧٩٦ ) و « نظام الاخلاق » ( ١٧٩٨ ) ، أن الدولة يجب أن تتدخل لترويج رخاء مواطنيها ،

في حين تصبح الحرب خيلا المرء ( وواجه ) في تنمية ذاته « بأكثر  
ما يمكن » عقلانية .

ويتزايد دور الدولة ، في « الدولة التجارية المغلقة » ( ١٨٠٠ )  
و « صفات الفترة المعاصرة » ( ١٨٠٦ ) وتتمايز غايتها مع الحياة  
البشرية . وهو ينادي بالاكتمال الذاتي ورقابة لصيقة للتجارة وعمل  
جمالي منسق . والمجتمع يصبح جيشا في حالة مسيرة .

وتعكس « خطابات الى الأمة الألمانية » ( ١٨٠٧ - ١٨٠٨ ) الجرح  
الذي اصاب الالماني لدى هزيمتهم امام نابليون وتعرض مذهب القومية  
الحديثة . فيجب على الأمة الألمانية ، المعرفة ، قبل كل شيء ، بلفتها  
وطابعها الجمالي النوعي ، ان تجمع قواها الروحية وتتولى مهمتها  
التمدنية . وسوف تفهم التربية والتكوين العقائدي الالماني أن امته هي  
« امتداد فرديته الخاصة » وأنها تسمح له بتحقيق حريته ، لذلك  
يجب أن يكون مستعدا للتضحية بنفسه من أجلها .

ويعرض فيخته ، في كتاباته اللاحقة ، « ماكيافلي » ( ١٨٠٧ )  
و « مقاطع سياسية » ( ١٨٠٧ و ١٨١٣ ) ، مذهب الوحدة الجرمانية ،  
الموصوفة بأنها « السياسة الواقعية » ، وضرورة خضوع الفرد لرغم .  
أما فيما يتعلق بالعلاقات بين الدول ، « فلا قانون ولا حق ، وما يوجد  
هو ، فقط ، حق الأقوى . ولكل أمة اندفاعها الطبيعي الى أن تدمج ،  
فيها ، كل الجنس البشري » . والالماني يحتاجون ، كي يصبحوا أمة  
فعلية ، الى مرب قومي ، متسلط . والقسر ، في ذاته ، شكل من أشكال  
التربية . واقتل يقول : « سوف تفهمون ، فيما بعد ، الأسباب التي  
أفعل ، من أجلها ، ما أفعله اليوم » . وقواعد الاضلية الديمقراطية  
والحسن المشترك تزول أمامه : « لا حق لاحد أمام العقل » ، ومن يملك  
« القدرة الأكبر من الفهم يحق له أن يقهر كل الناس على اتباع  
تحليلاته » .



ويمكن فيخته عن المستقبل . فقد وصف كمثالي وليبرالي وقوضوي وماكيافلي مسيحي وملحد وحولوي ومعاد للسامية وشوفيني وقومي ورائد للنزوة وأول من عرض مذهب الزعيم اللهم ومؤسس سيكولوجية الأعماق وكاشتراكي وشيومي مكانته مضونة في باتيون الماركسية اللينينية وعمدي ومبشر بالوجودية والطوعية والبراغماتية الفلسفية ، وكامبريالي عدواني ونصير للكوزمبوليتية السلمية . ان وجوهه متعددة وكتابهاته القائمة غالبا تملن عن موضوعات ستعالج في القرنين التاسع عشر والعشرين . وما زالت الافكار التي حرضها قوية حتى اليوم .

## الفيزوقراطية

يعني هذا المصطلح ، حرفيا ، « حكم الطبيعة » . والفيزوقراطيون هم أول علماء اقتصاد اقترحوا رؤية اجمالية للاقتصاد واعتبروه جملة تدفقات متصلة ومتراصة . وأهم ممثليها هما : فرانسوا كينسي ( ١٦٩٤ - ١٧٧٤ ) وفيكتور دوريكيتي المركز دو ميرابو ( ١٧١٥ - ١٧٨٩ ) . وغالبا ما اعتبر هذا التيار تمهيدا للمدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد السياسي ، بل وللماركسية ، وذلك من حيث تطيل للانتاج والتوزيع في الاقتصاد الرأسمالي بتعابير الفائض . ولكن الأرض هي ، بالنسبة للفيزوقراطيين ، المصدر الوحيد للثروة . واذا كانوا قد حللوا الانتاج الزراعي تحليلا واضحا ، فانهم يتكرونها امكانية أن تكون الصناعة والحرف والتجارة في منشأ انتاج قيم جديدة ، فهذه القطاعات تحول ، ببساطة ، القيم التي تنتجها الزراعة . ولا يستطيع العمل ، وحده ، أن ينتج أية قيمة . والعمل الزراعي لا ينتج قيمة الا بقدر ما يطبق على الأرض . واذا تركنا مسألة انتاجية الأرض هذه جانبا ، فان الفيزوقراطيين يعلنون عن التيار الليبرالي الذي سينمو بعدهم . وهم يرون ، فعلا ، أن الملكية الخاصة مطلقة ، وأن الفردية الاقتصادية والسوق هما أساس الحياة الاقتصادية .

وكان الفيزيوقراطيون اول من بين أن النمو الاقتصادي سيرة  
عضوية أصيلة ومستقلة . بل أنهم يرون أن القطاعات الاقتصادية لا يمكن  
أن تتنازع . فسر الحبوب العالي يفيد المستهلكين بقدر ما يفيد المنتجين .  
وبالفعل ، فإن المزارعين المزدهرين يشكلون سوقا هامة للخدمات والخدمات  
التي ينتجها منتجون غير زراعيين يستطيعون ، على هذا النحو ، دفع  
ثمن أعلى للحبوب دون أن يعانون من جراء ذلك .

وتقتضي الملكية الاقتصادية ، في رأي الفيزيوقراطيين ، أن تكون  
الأرض مفعاة من كل غريبة ، شأنها في ذلك شأن العمل . ويجب أن يمسك  
الملاكون العقاريون ، وتبعاً لهم المزارعون ( أصحاب المشروعات الزراعية  
الذين يستمدون حقوقهم من كونهم استأجروا الأرض لفترة طويلة ) ،  
نمو الإنتاج الزراعي بين أيديهم . ويقوم الإنتاج الزراعي على استثمار  
مكافئ ( البذور ، وكذلك اللبواب والاستصلاح والأبنية أيضاً ) . وسوف  
تنتج هذه المشروعات الزراعية ، بالضرورة ، في سوق حرة ، ربحاً ،  
نتاجاً صافياً أو فائضاً يستخلص بعد دفع تكاليف الإنتاج بما فيها مكافأة  
المزارع . ولا يمكن للضريبة أن تفرض ، بصورة مشروعة ، على غير  
هذا الفائض .

أن كل غريبة مبالغ فيها على الثروة الزراعية سوف تضعف  
الاقتصاد بجملة . ووضع الرسوم على رؤوس الأموال المكرسة  
للاستثمار والعوائق في وجه التداول الحر للمنتجات الزراعية سيكون لهما  
النتيجة نفسها . والأسعار العالية في تدينها التي تكون لصالح عمال  
المدن تضر بالمزارعين وتخفف من الاستثمارات الممكنة - وهو ما يضر ،  
على المدى الطويل ، بأهل المدن أيضاً . ويرى الفيزيوقراطيون أن هذه  
الوصفات مطلقة إطلاق قوانين الطبيعة . ويستخدم كيسني مقاربة  
رياضية ليبريه ، في « الوجة الاقتصادية » ( ١٧٥٨ - ١٧٥٩ ) على  
الطبع الحتمي لاكتشافاته .

أن للسياسة الاقتصادية الفيزيوقراطية متضمنات سياسية هامة  
بالنسبة لكيسني وميراو وكذلك ، أيضاً ، بالنسبة لبودو ولومرسييه

ودو لاريفير ولوترون وروبو ودويون دونيمور . ففي رأي كيسني ، يجب ان تكون الدولة معتمدة عن التدخل ومطلقة . وهو يصف مثله الأعلى على أنه « الاستبدادية القانونية » ويرى في الصين أفضل نموذج سياسي قائم . وهذا الأمر يفرق تفريقاً واضحاً جداً بين الفيزيوقراطيين وعلماء الاقتصاد السياسي البريطانيين الذين يقدرون أن النمو الاقتصادي وحماية الملكية الخاصة يقتضيان نظاماً سياسياً تمثيلاً يعكس حرية السوق وينميتها .

ووجهة نظر الفيزيوقراطيين مرتبطة جداً بالوضع قبل الثوري في المجتمع الفرنسي الذي اثبتت فيه . فقد قاتل الفيزيوقراطيين ، في الستينات من القرن الثامن عشر ، من أجل حرية تجارة الحبوب والغاء القيود على حرية السوق . وقد تطور المذهب ، بين عامي ١٧٧٠ و ١٧٨٠ نحو دفاع أهم من الملكية الخاصة والفردية الاقتصادية والاصلاحات السياسية ولا نجد إلا القليل من اتباع التيار الفيزيوقراطي خارج فرنسا ، في الولايات المتحدة أو سواها . وسوف يتمسك أنصار هذا التيار ، بشكل خاص ، بالفكرة القائلة أن الزراعة تمثل مكانة متميزة في النمو الاقتصادي .

## فيجوجان باتيست

( ١٦٦٤ - ١٧٤٤ )

فيلسوف ومؤرخ ومشرع ايطالي . عاش فيكو ومات في نابولي مجهولاً ، نسبياً ، من جانب باقي العالم . وقد تولى كرسي البلاغة في جامعة نابولي بين عامي ١٦٩١ و ١٧٤١ . وقد اُعتُرف بعمله ، دولياً ، في القرنين التاسع عشر والعشرين ، بفضل الدعم الفعال للمؤرخ الفرنسي ميشليه ، أولاً ، ثم للفيلسوف الايطالي كروتشه .

ومن بين أعماله الأولى ، يلقي كتاب « حول مناهج الدراسة في زماننا » ( ١٧٠٩ ) الضوء على تربية المشرع وطبيعة الحكمة السياسية .

ولكن كتاب « حول حكمة الإيطاليين القديمة » ( ١٧١٠ ) مركز ، أساسا ، على نظرية لاديكارتية في المعرفة ويصير كتاب « حول تماسك الشرع » ( ١٧٢١ ) من اهتمام أكثر انتظاما بالنظرية السياسية . وهذا الاهتمام يتوجه ، بعد ذلك ، الى شروط انضاج علم لمبادئ الإنسانية يؤلف موضوع كتابه الرئيسي ، « العلم الجديد » . وتوجد ثلاث طبعت مختلفة ( ١٧٢٥ - ١٧٣٠ ) لهذا الكتاب ، تبرز الاولتان ، منها ، فروقا هامة في الشكل .

إن الخصائص الرئيسية لفكر قيكو السياسي هي نتائج اطروحتين مختلفتين . الاولى هي ان الامم تشترك في نمط من النمو ينطور بقدر ما تظهر بعض المفاهيم الأساسية - ولا سيما مفهوما الحقيقة والعدالة - وتنمو من خلال سيرودة العلاقات بين البشر التي تتجلى في كل مجتمع . والاطروحة الثانية هي ان شكل الدولة والحكومة يجب ان يتكيف مع طبيعة المحكومين . وينجم عن هاتين الاطروحتين ان الاشكال التي ستتخذها الدولة والحكومة ستتحول ، في الوقت نفسه ، مع تحول هذه المفاهيم الأساسية .

ويمالج فيكو هاتين الاطروحتين من خلال انضاج نظرية « التاريخ المثالي الاولي » التي تقدر ان هناك سيرودة ضرورية للنمو والتقهقر على المستوى الثقافي ، كما على المستوى الاجتماعي والسياسي تجري ، في بعض الظروف ، في تاريخ كل امة .

ونرى في الطور الاول ، او « المهد » الاول ، لهذه السيرودة غالما شاعريا كليا واسطوريا تماما . فامتلاك الثروات يعود الى الآلة ، ولكنه يعود ، بصورة غير مباشرة ، الى الذين يمتنون تفسير رغباته ، ويقدمون الاضاحي لتهديته ويعرفون الناس بقوانينه . ويخلص فيكو ، بعد ان يقدم بعض الانتراعات حول النمو الطبيعي للبنى الاسرية ، الى ان شكل الدولة المناسب لهذا الطور هو الاستبدادية التيقراطية التي

تؤول ، فيها ، كل حقوق الملكية الى اب الأسرة ( الذي يجمع الوظائف الطقوسية الثلاث ) أو الى أقرب شخص اليه من أسرته .

وفي « العهد » أو الطور الثاني ، يحدد شكل الدولة برغبة سلالة الاب في الاحتفاظ بالملكيات الخاصة الواسعة التي ورثتها . وهم يبررون مطالبهم بكيان نصف الهى . فهم يدعون أنهم ولدوا من اتحاد فائين وآلهة . ويطرح فيكو افتراضين آخرين لتفسير هذا الشكل من أشكال الدولة . فهو يفترض ، أولا ، أن تمييزا طبقيًا ظهر داخل الأسرة الأصلية نتيجة للدخول الى الأسرة من جانب أشخاص غريبين عنها ولا يملكون الكيان نصف الالهى وليس لهم ، بالتالى ، حقوق مدنية . ثم يفترض أن الاقنان يخوضون حربا طويلة لتحسين وضعهم القانوني والمدني مدفوعين بحس ولبد العدالة الاجتماعية ومطورين شكوكا عقلانية فيما يتعلق بالوضع المفترض نصف الهى للارستقراطيين الحاكمين أو « الأبطال » . وفي نهاية المطاف ، يرغم الأبطال ، من أجل الاحتفاظ بامتيازاتهم ، على التخلي عن قسم من سيادتهم لمجلس أعلى لا يمكن أن يؤخذ أعضاؤه الا من بينهم بحيث يستطيعون أن يحافظوا بالقوة على ما لم يمدوا يستطيعون الاحتفاظ به عن طريق التدرع بأجسادهم حصرا .

وفترض ، في العهد الثالث ، العهد « البشري تماما » ، أن العقل قد نما الى حد فهم الطبيعة الحقيقية للأشياء . وهذا يستلزم ، فيما يتصل بالبشر ، مساواة في الكيان المدني ويحدد ذلك شكل الدولة ، وسوف تكون الحكومة في أيدي الديمقراطية ، أو في أيدي ملكية تدعم هذا المبدأ . ولا يثق فيكو كثيرا بقدرة مثل هذا الشكل للدولة على البقاء ويختتم التعاقب بعهد نهائي ، عهد « بربرية التفكير » ، تسقط ، فيه ، ضروب سلوك الفكر اللازمة للتماسك الاجتماعي أمام إنسانية الإنسان الجوهري . وتختتم القوسية المدنية السلسلة وتستجر ، في الوقت نفسه ، شروط عودة سلسلة جديدة الى الانشقاق . ونظرية فيكو تسمح له برفض النظريات التي تقيم الالتزام السياسي على القوة أو على العقد ، على اعتبار أنه يرى في هذين العنصرين سمتين لمراحل خاصة من

سلسلته . فكل سلسلة فيكو تفترض ، مسبقا ، أن يقدم الالتزام السياسي على ما يعد مناسباً أو عادلاً في برهة تاريخية معينة ويتوقف محتواه على النمو العقلي - أو « الحص السليم » ، في عصره . وضمن هذا المعنى تكون هذه النظرية أكثر ليبرالية من منافساتها حتى لو تضمنت ، كما يفترض فيكو صراحة ، أنه يمكن تفسير حكم طاغية في بعض الفترات .

إلا أنه يجب أن نذكر صعوبتين . فهذه النظرية تفترض مسبقا ، أولا ، النمو الضروري لمفهوم الحقيقة والعدالة المدنية . ويعطي فيكو ، نفسه ، حججا قبلية وبعدية ، في الوقت نفسه ، لنعم فكرته ، ولكننا لا نرى كيف تستطيع هذه الأخيرة تفسير الضرورة المفترضة في حين أن الضعف يصيب الأولى من حيث أن نظرية فيكو تسمح لنا بأن نتبين إمكانية أن لا يستطيع تعريف الحقيقة والعدالة ، ذاتهما ، عكس شيء آخر خلاف المعتقد الحالي .

وإذا كان فيكو يعتقد ، ثانيا ، أن المهمل العقلاني لا يستطيع الصمود أمام انانية الإنسان ( التي هي علة التفريات على طول السلسلة ) ، فإننا لا نرى لماذا لا تنسف هذه الانانية ضروب النمو السابقة للعقل التي يتوقف عليها التطور الموجه للسلسلة على اعتبار أن قدرات العقل التي يجب أن تنمو وتحافظ على ذاتها على الرغم من تأثير المصلحة الشخصية يجب ، منطقيا ، أن تكون هي نفسها .

ويمكن أن نرى أن فيكو يخطيء إذا يعتقد أن نظريته ، تستلزم ، دائما ، الفوضى وتكرار السلسلة أكثر مما تستلزم نمو الصور المختلفة للعقلانية والصور الاجتماعية والسياسية المختلفة في الحكومة .

## فيل سيمون

( ١٩٠٩ - ١٩٤٣ )

كانت لسيمون فيل ، على الرغم من وفاتها المبكرة ، أهمية عظيمة في فلسفة فترة ما بعد الحرب ، فيما يتعلق بالدين والفكر السياسي . وقد

ولدت ودرست في باريس وتأثرت تأثرا قويا باستاذها ، الفيلسوف  
الآن ، الذي غرس فيها منظورا فلسفيا مشتقا من ديكارت وسبينوزا  
وروسو وكانت . وتابعت دراستها في دار المعلمين العليا ثم تحولت ، بعد  
فترة قصيرة مارست ، فيها ، التدريس ، عن العمل الجامعي . وكانت  
ترغب ، بحارة ، ان تفهم شروط حياة العمال اليدويين وتشاركهم اياها.  
ولذلك قامت خلال عام ١٩٢٤ ، في مصانع مختلفة ، بمهمات لا تقتضي اي  
تأهيل . وتأثرت تأثرا عميقا بهذه التجربة التي « تركت فيها ، الى  
الابد ، علامة صيد » على حد قولها . وهذه البرهة هي التي كتبت ،  
فيها ، عددا كبيرا من الابحاث عن السياسة المعاصرة في أوروبا وعن  
شروط العمل في المصنع . وأهم هذه الابحاث « تأملات في أسباب الحرية  
والقمع الاجتماعي » ( ١٩٥٥ ) . وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية ،  
مضت لتعيش مع أسرتها في مارسيليا ، عام ١٩٤٠ ، ثم في الولايات  
المتحدة ، عام ١٩٤٢ . وفي تشرين الثاني ١٩٤٢ ، تحققت امنيتها في ان  
تكون اقرب ما يمكن من الذين كانوا يمانون في أوروبا : فقد التحقت  
بالفرنسيين الاحرار في لندن . وكتبت ، من اجلهم ، اشهر مؤلفاتها :  
« المتجذر » ( ١٩٤٩ ) ، الذي يعالج المسائل التي يجب ان يواجهها  
الفرنسيون ، في فترة ما بعد الحرب ، في محاولة لاستعادة جذورهم  
الروحية . وكانت صحتها تضعف ، من قبل ، بسبب ضروب الحرمان  
العديدة التي كانت تفرضها على نفسها وبسبب المرض . وتفاقت حالتها  
في لندن حيث رفضت ان تأكل اكثر من مواطنيها الذين كانوا خاضعين  
للتقنين في فرنسا . وقد توفيت في مصحة في مدينة كنت في شهر آب  
١٩٤٣ . وبعد الحرب نشرت كتاباتها في اكثر من خمسة عشر مجلدا .

ومن المناسب ان نميز بين مرحلتين في كتاباتها على الرغم ، من  
وجود اتصال عظيم بينهما . ويمكن وصف المرحلة الاولى بانها المرحلة  
« العقلانية » ، وهي تتضمن تحليلات هامة لشرط العامل اليدوي في  
المجتمع وانتقادات للماركسية والفهم التقدم التكنولوجي . ويمكن تسمية  
المرحلة الثانية ، وجاءت بعد عام ١٩٣٧ ، بالمرحلة « الصوفية » على

الرغم من أن سيمون فيل لم تتخل عن الفهم العقلاني قط . وفي هذه الفترة نمت ، بصورة مذهلة ، فهما للفلسفة القديمة والمسيحية ، وهو ما اعطاها شهرة متينة كصوفية مسيحية . ومع ذلك ، بقيت وفيمة لقناعاتها ورفضت «المعمودية» . وكانت ، في فكرها الاجتماعي ، تلح على أهمية القيمة الروحية للعمل الجسدي . وكانت تقترح رؤية لمجتمع بعد رأسمالي لا تفصل بين العمل الجسدي والعمل العقلي . وطورت نظرية سياسية قائمة على الواجبات لا الحقوق ، وهي واجبات تليب اعمق الحاجات الروحية .

## فيورباخ لودفيغ

( ١٨٠٤ - ١٨٧٢ )

فيلسوف ولاهوتي الماني . ويؤلف كتابه « جوهر المسيحية » ( ١٨١٤ ) ، قلنا جذريا لهيغل ويصف الدين كتعبير عن ضياع الانسان ( راجع الهيفلين الشباب ) .





## حرف القاف

القانون

القبول

قرن الانوار

القرون الوسطى

القومية

القومية الاشتراكية



## القانون

لمصطلح القانون معنيان مختلفان . فهو يدل ، في المعنى الاول ، على ما يقيم نظاما معياريا في الشؤون والبشرية ( مثال : قانون البلد ، قوانين الله ، القانون الاخلاقي ، قانون لعبة الغولف ... ) . ويعبر مصطلح القانون ، في المعنى الثاني ، عن وجود انتظامات يفترض كونها عمومية ، لو صلات ضرورية في السيرورات الطبيعية والاجتماعية ( مثال : قوانين الميكانيك ، قوانين التحريك الحراري ، قانون العرض والطلب او قانون لارودوات المتناقصة ... ) . ويمكن للقانون ، بالمعنى الاول ، أن يوصف بأنه قانون معياري . واذا اخذنا بالمعنى الثاني ، فلن القانون « وصفي » أو « عملي » . ومسألة معرفة ما اذا كان هذا التمييز صناعيا ام لم يكن كذلك وما اذا كانت كلمة « قانون » تغطي المنين الواردين اعلاه أم معنى واحدا ، مسألة موضع اخذ ورد . وقد نوقشت عبر العصور ، مسألة معرفة ما اذا كان هناك قوانين ، وما اذا كانت معرفتها ممكنة ، مناقشة حارة .

ان التصور السائد يقدر ان هناك فرقا جديرا بين القانون المعياري والقانون الوصفي . واكثر الامثلة تمييزا لهذه المقاربة هي « الوضعية القانونية » . فالوضعيون القانونيون يرون ان وجود القوانين المعيارية يتوقف دائما على ارادة عميل عقلائي او ، بشكل أكثر شيوعا ، رهط جماعة من العملاء العقلانيين او على ممارستهم الوامية . فالقوانين ، بهذا المعنى ، معايير او قواعد او فئة من القواعد التي تبين كيف يجب ان يتصرف الناس ضمن الجملة . وهي تعبر عن نفسها في ممارسات الافراد والجماعات وتتوقف على ارادة من يؤكدونها .

ولا يوجد القانون الا بقدر ما يريد البشر تطبيقه . وكل قانون من هذا النموذج غير مطبق لن يكون سوى قانون وهمي ( ظني ) . فهناك ، ان ، فرق واضح جدا بين القوانين المعيارية والقوانين العلمية . فهذه الاخيرة تأكيدات عمومية تتصل بانتظامات في الطبيعة او الشؤون البشرية خاضعة للتحقيق الاختباري . . . .

وتسمى القوانين العلمية ، أحيانا ، « قوانين الطبيعة » . الا ان لتعبير « قانون الطبيعة » او « القانون الطبيعي » معنى آخر . ويشير التعبير ، في هذا المعنى الاخر ، الى قانون معياري بقدر ما يشير الى قانون طبيعي ، أي الى واحد او اكثر من مبادئ السلوك الذي تكون صحته ملازمة للطبيعة البشرية او لطبيعة الاشياء . واذا كانت هذه المبادئ الموضوعية والضمنية تسمح بتحقيق الخير ، فان صدق قاعدة حقوقية بشرية تستند الى امكانية استنتاج هذه القاعدة من المبادئ التي تعد اساسية او الى وجود توافق بين القاعدة البشرية والمبادئ . والنظرية في القانون الطبيعي تتصور القانون البشري خاضعا للقانون الطبيعي او قائما عليه .

وتقلل بعض نظريات الحق الطبيعي الفرق بين القوانين المعيارية والقوانين الوصفية . وهي ترى ان المبادئ الاساسية للحق يمكن ان تكتشف بملاحظة المجتمعات بالطريقة نفسها التي يمكن ، بها ، اكتشاف قوانين الطبيعة ( بالمعنى الفيزيائي للكلمة ) من طريق ملاحظة الطبيعة . ومن المؤكد ان المدافعين عن نظريات الحق الطبيعي بالمعنى المعياري لا يفترضون ( ما عدا بعض الاستثناءات ) ان القوانين المعيارية والوصفية تختلط فيما بينها . وقد اتهم الوضعيون منظري الحق الطبيعي ، أحيانا ، باقتراف هذا الخطأ . وبعض المنظرين اقترفوه دون شك ، ولكن تلك ليست سمة نظرية الحق الطبيعي من حيث هي كذلك .

وتتعلق المناقشات بين النظرية الوضعية ونظريات الحق الطبيعي بالعلاقات بين القانوني والاخلاقي . ويرى الوضعيون ان وجود المعايير

وصدقها شيء ، وجدارتها الاخلاقية أو عدم جدارتها شيء آخر . ان قرار الطاعة أو عدم الطاعة قضية اخلاقية ، ولكن مسألة معرفة ما اذا كان قانون ما صادقا أم غير صادق مسألة تقنية تتوقف على معايير قانونية وعلى امكانية استخراج قضية قانونية من أخرى ، انطلاقا من عدد محدد من المصادر القانونية . واطروحة الحق الطبيعي متحولة من الرأي القائل ان القانون يجب ان يشتق ، في جوهره ، من مبادئ الحق . فعندما يقع نزاع مباشر بين المعايير المبرمة والمبادئ الاخلاقية التي تنشئ الحق ، فان القوانين المبرمة مجردة من كل ما ينشئ الشرعية الحقيقية .

ويمكن ان تعد هذه المناقشات مساجلات حول دلالة مصطلح « معياري » في تعبير القانون المعياري . فهناك رؤية مخفضة للمعيارية تعد معيارا كل ما يجري تصوره كاساس للحكم على السلوك البشري وكرشد للسلوك ، حتى لو كان ذلك بصورة فرضية . وكل حق وضعي يستطيع توفير هذا النوع من المعيار ، بصورة فرضية على الاقل . وبالفعل ، يمكن ان يقال ما هي وجهة النظر القانونية حيال نموذج سلوكي معين . ويمكن ، اذن ، ان يقال ما ينبغي عمله في حالة معطاة للتصرف وفق القانون . الا انه لا يمكن ان يقال ما اذا كان يجب قبول هذا الحكم أو القيام بذلك الفعل اذا تاملنا كل الاشياء . ان الرؤية بموجب الحق الطبيعي تمضي الى ما هو ابعد من ذلك وتقدر ان مفهوم المعيارية الفرضية مجرد مشتق من مدلول اكثر اساسية عما يفرض نفسه على الكائنات البشرية . والقانون « معياري » بقدر ما يطابق نظاما اخلاقيا للسلوك الجيد أو يتوق الى هذه المظلمة فقط .

وتؤكد مقاربات متنوعة للفكر الحقوقي اعطيت نعت « واقعية » ان التصورات عن المعياري المشار اليها قبل قليل وهمية . وبالفعل ، فان التمييز الواقعي لا يميز اية واقعية لفكر الوحدات الفيزيائية ، وهو ما لا يشمل المعايير كما يتصورها الوضعيون أو مشرعو الحق الطبيعي . الا انه يمكن ان نسلم بان مشاعر القسر أو الواجب يمكن ان تكون موضع فحص . . ويمكن لهذه المشاعر ، فضلا عن ذلك ، ان تكون اسباب

الفعل اد دوافعه . وعند ذلك ، لا يكون القوانين المعيارية وجود الا بقدر ما تؤثر في السلوك البشري . وهكذا لا يكون للقوانين المعيارية من وجهة نظر التيار الواقعي ، وجود علمي مالم تفسر كعنصر يسمح بالتنبؤ بالسلوك البشري . وهي ، بهذه الصفة ، خاضعة للفحص . فتقود « الواقعية » ، اذن ، الى مماثلة بين الحق الوصفي والمعياري ، ولكن ذلك يكون بصورة مختلفة ، نوما ما ، عما رأيناه قبل قليل في اطار بعض صور نظرية الحق الطبيعي .

واذا كان لهذه المقاربة الواقعية اساس ، فانها سوف تضيق الشقة بين القانون المعياري والقانون العلمي . وقد اثلرت هذه النتيجة اعتراضات خطيرة جدا ضد المقاربة المسماة « واقعية » . فاذا كان مرضيا الى حد كاف ، من وجهة نظر سوسيولوجية ، ان نرى في القواعد القانونية تنبؤات صالحة ، فقد يكون ذلك صحيحا ، بصعوبة ، من وجهة نظر الدين يطبقون الحق . فمعرفة قاعدة حق ما يمكن ان تسمح لنا بالتنبؤ بما سيفعله قاض اذا مرض عليه نموذج معين من القضايا ولكن ذلك لا يصح الا اذا نظر القاضي الى قاعدة الحق بصورة معيارية وليس كمجرد وسيلة للتنبؤ بسلوكه المقبل . ويمكن للحق ، بل يجب في بعض الحالات ، ان يجري تأمله من وجهة نظر ما يسمى ، احيانا ، « وجهة النظر الباطنية » . واذا كانت وجهة النظر هذه اساسية لفهم القانون المعياري ، فانه يلي ذلك ان نمودجا معينا من التفسير التأويلي للحق امر اساسي . وتجري مناقشة مشكلة ما اذا كان هذا التفسير يقود ، بالضرورة ، الى التفكير بالقانون بتمايز اخلاقي او ما اذا كان يترك امكانية تمييز المعيارية القانونية من المعيارية الاخلاقية .

ويتعلق وجه آخر للمناقشة بالعلاقات بين الالتزام والاكرام . ان الطابع المعياري للحق يعد ، عامة ، كما لو ان له صلة مامع الفكرة القائلة ان التطبيق مع قانون ما ليس اختياريا بل هو اجباري . وهذا الطابع الالزامي يمكن ان يعد متصلا اتصالا وثيقا باستعمال الاكرام في الجماعات البشرية . فتكون المرء ملزما بفعل شيء ما لا يعني ان يكون له الخيار بين

فعلة وعدم فعله . وبإسـط طريقة لعدم توفر الخيار للمرء للقيام بفعل ماـهي ان يكون مكرها ، بالقوة ، على فعل هذا الشيء أو عدم فعله . وانظمة الحق الوضعي في الدول الحديثة ، وأكثر من ذلك في الملكيات القطاعية ، تعتمد على استعمال الموجبات القسرية لتدعم مقتضاتها القانونية . ويمكن ان يكون دور الاكراه اقل بروزا في بنى حقوقية اخرى ، كما في الحقوق الدولية العامة والحق العرفي للمجتمعات البدائية والقانون الكنسي مثلا . والذين يقدرـون ان الاكراه ، مع ذلك ، جزء من جوهر الحق يمكن ان يروا في هذه الامثلة حالات خاصة .

وتعارض فكرتان منافستان الفكرة القائلة ان الطابع الالزامي للحق يستند الى الفرض القسري للموجبات . فليس للموجبات القانونية ، بموجب الفكرة الاولى ، هذا الطابع الا عندما تفرض من جانب الدين يكون فرضها واجبا او الزاما عليهم . ونتيجة لذلك ، لا تدين كل الالتزامات القانونية بكيانها لوجود عقوبة . فضلا عن ذلك ، من البديهي ان قواعد الحق لا تفرض ، جميعها ، التزاما . فهناك قوانين عديدة يمكن ان تمنع ممارسة السلطة او التمتع بحقوق او ان تنظمها . ويمكن لبعض القوانين ان تكون امثلة عن معايير قانونية دون ان تدعمها ، هي نفسها ، اية صورة من صور الاكراه ، وان وجهة النظر هذه ليست مقنعة ، بالضرورة ، بقدر ما يستفاد من يـتـرحـونها ، ايضا ، بان ممارسة سلطات او حقوق قانونية تؤدي ، بالضرورة ، الى تفـريـات في التنظيم الحقوقي بالجـوء ، اذا اقتضى الامر ، الى تدابير قسرية . وتبقى ، ايضا ، حالة التزامات قانونية ، على اـطـلى المستويات ، غير مدعومة بصورة قسرية .

فيجب ، اذن ، ادخال الطابع الالزامي بطريقة اخرى ، بموجب اهمية القوانين كدوافع للسلوك . ويمكن معالجة فكرة الاسباب الحاسمة للسلوك بحدود وضعية لاتضمن ، بالضرورة ، محتوى اخلاقيا . وقيل التصور القابل للفكرة القائلة ان الطابع الالزامي يمكن ان يفسر بموجب اسباب عملية . ولكنه يؤكد ، ايضا ، الاولوية العملية للاخلاق ويقدر ان الطابع الالزامي للحق ووجود التزامات حقوقية يجب ان يتوقفا على

الطابع الانزامي ، اخلاقيا ، للحق . فلا يكون الحق الزاميا حقا الا بقدر ما تكون له صفة اخلاقية ملزمة . ويصبح الالتزام القانوني ، بموجب هذا التصور ، حالة خاصة ومشتقة من الالتزام السياسي وتقتضي مشكلات طبيعة الحق اجابات عن مسائل شرعية السلطة في الجماعات البشرية . وليس الطابع القسري لتطبيق القانون هو الذي يفسر الالتزام ، بل ان الطابع الانزامي للقانون هو ، بالاحرى ، الذي يبرر القسر .

وتعد القدرة على جعل القانون يحترم ، علامة ، صفة مميزة للحق المعياري ، وللحق المعياري للدولة الحديثة ، اي الدولة التي تتضمن مراجع مؤسسية على الاقل . ويقتضي خلق القانون وتطبيقه قيام مؤسسات اجتماعية معترف لها بهذه الصفة ، كالهيئة التشريعية والقضاء ، وجهازا تنفيذيا داخل الحكومة ، والالجؤ الى هذه المؤسسات . ويمكن ان تعد جملة البنية الادارية المولودة منها نوعا من واقعة « مؤسسية » ، فالمنظومات الحقوقية هي ، في اغلب الاحوال ، منظومات مؤسسية . وهكذا تؤلف المنظومات الحقوقية ، من وجهة نظر العلم السياسي ، شطرا كبيرا من المؤسسات التي يطلها ويفسرها ويدرسها المختصون بالعلم السياسي والمنظرون السياسيون . وسوف يمتري بعضهم قائلين ان التركيز المبالغ فيه على الطابع المؤسسي للقانون ، بالمعاني المذكورة قبل قليل ، يؤدي الى عدم ايلاء الانتباه اللازم لاحدى الخصائص الاساسية للمنظومات الحقوقية . وبعبارة اخرى ، قد يبدو اننا نخفي كون المنظومات الحقوقية توجد ، حصرا ، للمحافظة على حقوق الكائنات البشرية . ويمكن النظر الى حقوق الكائنات البشرية ، ضمن هذا المنظور ، كحقوق فردية ، كحقوق مجموعات من الكائنات البشرية او كخليط من التومين . ولكننا نستطيع ، في كل الاحوال ، ان نؤكد ان هذه الحقوق هي جوهر القانون العميق . وفضلا عن ذلك ، فان بعضهم يرى ان الفكرة القائلة ان القوانين تدعم الحقوق لا تستنفذ من جانب الفكرة القائلة ان القوانين الزامية . فيجب ان تعد حقوق الكائنات انبشيرية مصدر الالتزامات القانونية .



وليس صعبا ان نربط بين هذه الافكار ومواقف الحق الطبيعي المشار اليها قبل قليل . فاذا كان يمكن ان يكون للكائنات البشرية بعض الحقوق الانسانية التي تتمتع بها حتى في حالة طبيعية ( راجع حقوق الانسان ) ، فمن اليسر ان نصل الى الاطروحة القائلة ان الوظيفة الاساسية للقانون هي دعم هذه الحقوق والمحافظة عليها . فحيث نواجه الحقوق من وجهة نظر الحالة الطبيعية نواجه ، بالضرورة ، الحقوق بوصفها مكتسبة من من جلبت كائنات بشرية دون حساب لوجود اية صورة من صور مؤسسات الدولة . فالقانون الذي يدعم الحقوق ويفرض احترامها سباق ، منطقيا ، على القانون كمؤسسة .

ولا تقتضي نظريات الحقوق والقانون كدعم للحقوق قبول نظرية الحالة الطبيعية الزاميا . فيمكن ان يعد القانون تقنية مضافة مؤسسيا لحماية مطالب الافراد الاساسية ضد السياسات النفعية التي ترمي الى اكبر سعادة للعدد الاكبر . وان حجة لصالح هذه الفكرة ، اقترحها رونالد دفوركن خاصة ، تعود الى فحص السبب العملي للضرورة القانونية . والصفة المميزة للمحاكمة القانونية هي اللجوء الى حجج مبدئية تتميز عن الحجج السياسية . ويبدو هذا التعارض بين المبدأ والسياسة . مماثلا للتعارض القائم بين الحقوق والنفع . فالحقوق ممتلكات فردية ، منسوبة الى اشخاص بموجب قضايا مبدأ وعدالة . أما السياسات ، فهي الاهداف الجماعية لجماعة في جملتها . ومن اجل الاحاطة ، كليا ، بالحقوق التي تضمنها منظومة قانونية ما ، يجب تحديد اكثر منظومات الاخلاقية السياسية توافقا مع قواعد المنظومة ومؤسساتها . وتجري ، بعد ذلك ، العناية بين مجموعة الاخلاقية المؤسسية هذه والكيان الحقيقي للقوانين . وهذه الفكرة تسمح ، اذا كانت صحيحة ، بمسألة امكانية الوضعية ومذهبها في مصادر الحق الوضعي ( الذي يجد اساسه في الارادات والممارسات البشرية ) .

ويمكن ان نشك في كونها تنجح اليوم . فكون الحق مفهوما علمانيا موضحا ، بالضرورة ، بالكتابة التي يتخلدها في المحاكمة العملية نقطة ذات-

اهمية رئيسية . ولكن القول بأن هذا لا يتوافق مع التصور الوضعي لمصادر الحق بعيد عن الحقيقة تماما . وبالفعل ، فإن النقطة الاساسية فيما يتعلق باخلاقية الحق هي ، بالنسبة لاصحاب نظرية المؤسسات ، ان النظرية الاخلاقية مكرسة للتكيف مع القواعد القابلة للاشتقاق من هذه المصادر والقابلة ، في نهاية المطاف ، للمطابقة مع ما يسميه هارت « قلعة تعرف » . وفضلا عن ذلك ، فاذا كان من المؤكد ان الدلائل المبدئية تظهر بصورة سائدة في المحاكمة القانونية وأنه يمكن معارضة الدلائل السياسية ، الى حد ما ، بها ، فانه لم يقترح ، بعد ، تفسير يسمح بتبرير كون المبادئ القانونية تعد الحقوق ، دائما ، متميزة عن انحراف والتدريبات والواجبات. وقد انزل الجدال المعاصر نحو مناقشات حول السبب العملي . ولا نرى لماذا لا يكون للوضعين فكرة معقولة حول السبب العملي في الحق . فنظريات الحق ، في الصورة المؤسسة أو في صورة الحالة الطبيعية ، لاتمارس على الفكر المعاصر تأثيرا غير منازع .

وتوفر الحقوق ، منظورا اليها من وجهة نظريات الحالة الطبيعية ( وحتى ولو كنا لا نواجه الا حالات طبيعية فرضية ) ، الفكرة الاساسية التي يستند اليها واحد من اشهر التصنيفات الداخلية لفكرة الحق . فليس نادرا ، في المنظومات الحقوقية المدنية ، التمييز بين الحق الخاص والحق العام . ويقوم الحق الخاص ، بصورة اساسية ، على الحقوق النازمة للعلاقات القائمة بين الكائنات البشرية دون حسابان حساب لوجود الدولة . ومن بين هذه ، الحق بالامن الشخصي ضد عنف الاخرين ، وبالامانة في التسويات بين الاشخاص وفي العلاقات الاسرية ، حقوق الملكية . ووجهة نظر الحق الخاص هو ان وظيفة الدولة ، حيث توجد ، فرض احترام الحقوق . والحق الخاص هو دائرة المجتمع المدني والدولة تصنعه دون ان ترى نفسها ، بالضرورة ، ملزمة بفثاله .

اما الحق العام ، فانه يعرف ويؤلف وجود الدولة والحقوق التي يستطيع المواطنون ان يواجهوا بها الدولة او العكس بالعكس ( ان وجدت هذه الحقوق ) . ويشمل الحق العام الحق الدستوري والحق الإداري

والحق المالي والاجتماعي ، والحق الجنائي في حالات عديدة . والتقسيمات  
الداخلية للمادة القانونية الى فروع كالجنح او الحق التعاقدي او حق  
الملكية ، من جهة ، وكالحق المالي والاداري او الجنائي من جهة اخرى ،  
هذه التقسيمات ( وهي الشائعة في الممارسة القانونية والدراسات  
الجامعية ) تدبر بالكثير لنظرية في الحق والمجتمع كان تأثيرها تاريخيا ،  
ولكنها لم تعد موجودة اليوم . وتبقى التقسيمات الفرعية مفهومة حتى  
ولو رفضت اسسها الثقافية الاصلية . وهذا الرفض نتيجة ضرورية  
بالنسبة لن يبنى النظرية الوضعية للطبيعة . فلا يمكن ، بموجب هذه  
النظرية ، ان يكون ، هناك ، تفريق جذري بين مختلف صور التنظيم  
البشري القانوني بموجب هدفها او بموجب الطابع الخاص او الاداري  
للاشخاص الذين يخضعون لقواعد مختلفة .

ومع ذلك ، وسواء نظرنا الى التمييز بين الحق العام والحق الخاص  
كتمييز واقعي ام كمقولة يعيشها العلماء الاجتماعيون ، فيمكن ان نقدر انه  
يظهر طابع الضياع لدى الكائنات البشرية التي تلجا الى القانون .  
والكائنات البشرية المتحررة من الضياع الصريح في المجتمعات الطبقة لن  
تحتاج الى الارتباط فيما بينها بقوانين ولن تحتاج الى اقلية مؤسسات  
عامة لتطبيق الحقوق ولاستغلال الاقل حظوة بسبب النظام . ان طرح  
هذه المسألة هو اثره لاحدى القضايا الاساسية في الحق . وهذه القضية  
هي معرفة ما اذا كان القانون سمة محتومة للمجتمع البشري او ما اذا  
كان ببساطة ، في صور المعيارية ، سمة لبعض المجتمعات البشرية .  
ولا يمكن الطموح الى التاكيد من هذا الاتجاه او ذاك مالم تقتصر على  
مواجهة المسألة ضمن مقاربة وصفية احتمالا . ومع ذلك ، يبدو ان  
وجود قوانين معيارية اوضح من وجود قوانين طبيعية ، من وجهة النظر  
الوصفية على الاقل . ومن جهة اخرى ، تذكرنا التاملات التي يطرحها  
حقوقيون ناقدون ، مستلهمين الماركسية او وجهات نظر سوسيولوجية  
وانثروبولوجية اخرى ، بأنه من الخطر اعتبار السمات الترميمية لمجتمعات  
خاصة عناصر عامة او مضمومة للتجربة البشرية .

· وحتى لو صح ، في بعض المواضع الإنسانية ، ان يكون قد إمكن القانون والدولة ان يزولا كمؤسستين قسريتين ، فانه يبدو ، حقا ، ان هناك عناصر في النظام القانوني الغربي المعاصر ستبقى ، دائما ، قيم الكائن البشري . فالترتيبات البشرية تقتضي اطارا مؤسسيا مستقرا ووجود قيم متبادلة متينة تسهل التنسيق والتعاون بين الناس . ومثل قاعدة الحق الاعلى الذي يمتدح عامة ، والذي يلح على التأكد وصفة التنبؤ في القواعد القانونية او على عموميتها وانعدام التعسف فيها واثباتها انسيبي في زمانها وانعدام التناقض الداخلي فيها ، وعلى الاتفاق بين سلوك الادارة والافراد والقواعد وقبل كل شيء ، هذا المثل الاعلى هو ، بالتأكيد ، مثل اعلى قيمة واقعية في كل الظروف البشرية التي يمكن تخيلها . ولكن ذلك لا يستلزم ( وليس ذلك صحيحا ) ان لكل استعمال الحق قيمة بشرية وضعية او ان المزايا التي يضمنها ستتفوق ، دائما ، على الشرور التي قد ياتي بها .

## القبول

يتبدى مدلول القبول في ثلاث صور ، على الاقل ، في النظرية السياسية :

١ - في نظرية الالتزام السياسي ، يعرف المفكرون واجبات المواطنين حيال الدولة بتعبير القبول .

٢ - في النظرية الديمقراطية ، يقع التمييز بين الحكومات الديمقراطية ، وغير الديمقراطية ، بالنسبة لبعضهم ، في كون النخبة التي تحكم ، في الحالة الاولى ، تفعل ذلك بقبول من الحكوميين .

٣ - في تقدير العلاقات بين مواطني جماعة سياسية ما - بصورة اساسية على مستوى العلاقات الاقتصادية - يمكن لتعريف القبول ان يكون هاما .

ويجري ، في كل هذه الحالات ، الالتحاق على الأسس الأخلاقية للقبول . والأمر يدور حول حماية استقلال الأفراد وتحديد لهم لدوائهم باقتضاء ان تقوم الأوضاع السياسية والعلاقات الاجتماعية على القبول . فلا ينبغي ان يخطر الافراد في مواقف لم يريدوها .

ومن المفيد ، نظرا للاستعمال الواسع لهذا المدلول في النظرية الأساسية ، ان نمتلك وصفا واضحا لما تتضمنه فكرة القبول . ويسمح انتميز الواضح للمصطلح بالكشف عن الظروف التي يحدث ، فيها ، فعل قبول ، وبالحكم بمزيد من الدقة ، على البرهة التي يطرح ، فيها ، احدهم فعل قبول . والاتجاه السائد في المساجلات الحديثة هو تحليل القبول كفعل خطاب خاص - اتصال من جانب الشخص الذي يتحدث مكرس لاحداث تآثير ما لدى الذين يتلقون الاتصال . وهذه الفئة من الخطاب تشبه وهذا . فعندما يعد المرء ، فانه ، يعلم شخصا آخر انه سيفعل شيئا ما . وعندما يوافق المرء ، فانه يعلم الآخرين انه موافق على ما يفعلون وانه لن يتدخل في فعلهم .

ولفعل القبول ، كما في حالة الوعد ، نتيجة هي نقل حقوق والتزامات . وقد نظر الى هذا الامر بطريقتين . فابناء المرء قبوله هو بموجب التفسير الاول ، مجرد اجراء يسمح ، بموجبه ، لشخص ما بفعل شيء معين او بالامتناع عن فعله . فالقبول هو ، اذ ذاك ، عملية نوعية لها قواعدها واصطلاحاتها المعروفة ويعني ان شخصا ينقل حقه الى آخر . وهذا ما يمكن ان نسميه التحليل المعيارى للقبول . والقبول ، في التفسير الثاني ، مجرد ابلاغ نية مع نتيجة هي ان من نبلغهم يستطيعون الاعتماد على كوننا لن نتدخل في مجرى العمل الذي يقترحونه . وتريد الاخلاق ان لا تحيط الثقة التي اولانا اياها الآخرون . ويمكن وصف هذه المقاربة بانها تحليل طبيعي للقبول . ان لكل من هذين التفسيرين ما يدعمه . ويبدو التحليل المعيارى اقدر على ان ياخذ في الحسبان كون الهدف الاصلي للقبول هو السماح للآخرين بفعل شيء ما وليس

حملهم على الاكتفاء باتنا ان نتدخل فيما يفعلونه . وبالمقابل ، يبدو التحليل الطبيعي اقدر على تفسير كيف يمكن لشخص يلعب دورا في تنظيم ما ان يكون قد قبل بشيء معين يحدث حتى ولو لم يكن قد استطاع قبوله .

ويجب ، في التفسيرين ، ان يبدى القبول بصورة صريحة من اجل ان تكون له نتائج اخلاقية . الا انه لا يطلب ، في السياسة الحديثة ، من المواطنين ابداء قبولهم الا نادرا . ويتم اللجوء الى فكرة القبول الضمني . والافتراء ، في انتخابات حرة وعادلة ، هو ، نوعا ما ، علامة قبول ضمني للنتيجة .

## قرن الانوار

« الانوار » تعبير ثقافي انتشر في البلدان الاوروبية ( وفي الولايات المتحدة ) في القرن الثامن عشر . وقد رمت هذه الحركة ، بشكل اساسي ، الى تحرير العقل الانساني من الخرافة واستعمال العقل من اجل اصلاح الاجتماع والسياسي . يشترك كل مفكري « الانوار » في ايمانهم بالتقدم ، ولكن تصوراتهم السياسية ، على المستويات الاخرى ، تتباين تبائنا عظيما : ففي احد الطرفين الاقصيين ، يدافع بعضهم عن المستبد المتنور ، وفي الطرف الاخر ، يرى مؤلفون ، مثل غودوين ، ان العقل المنحرد لن يحتاج الى سلطة سياسية .

## القرون الوسطى

### « الفكر السياسي للقرون الوسطى »

الفكر السياسي القروسطي وجه اساسي من وجوه التاريخ الثقافي الاوروبي . وهو يتطور من سقوط الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس حتى اصلاح والنهضة في القرن السادس عشر . وهو تاريخ

المحاولات التي قام بها مجتمع متنافر ، بعد نهاية روما ، للتوفيق بين وجهات النظر ، المتنازعة غالبا ، لكل من الفلسفة الوثنية القديمة والعقيدة المسيحية .

### فجر القرون الوسطى :

حاول الفكر السياسي ، بين عامي ٥٠٠ و ١٠٠٠ المحافظة على الوجوه الفلسفية والمؤسسية للعصور القديمة قبل المسيحية ، ولا سيما الحقوق الرومانية ، والتركيب بينها وبين الكتابات اللاهوتية لآباء الكنيسة ، مثل القديس أوغسطين والقديس جيروم ، مع تكيف هذا التقليد مع الاعراف - الشفهية في الاغلب - والممارسات لدى مختلف الشعوب البربرية . ان القانون الروماني المصنوع للتطبيق على امبرطورية سيء التكيف مع حاجات مجتمع ريفي زراعي هدفه المركزي البقاء على قيد الحياة . فالقوانين تتعلق ، في الادارة الرومانية ، بسلطة مركزية ، في حين ان السلطة قد اصبحت ، في الاقتصاد الزراعي الجديد ، غير مركزية وتمارس من جانب ملوك محليين يجب ان يتحاربوا للدفاع عن ممتلكاتهم . ولم تزل الامية والحقوق العرفية تثير الحقوق الرومانية كليا . فقد حافظت بيزنطة ، في الشرق البعيد ، على تقليد الامبراطورية وممارساتها . الا ان التنظيم الوحيد شبه العمومي ، في اوروبا الغربية ، كان الكنيسة . وقد نمت الكنيسة ، عبر اوروبا ، تنظيما رعويا قائما على الابريشية الرومانية ، ونوعا من السلطة التي تلجأ الى وحدة البشر الروحية أكثر منها الى الالتزام السياسي وحده .

ويضم الفكر السياسي لفجر القرون الوسطى ثلاثة وجوه هامة للمجتمع والحياة السياسية لذلك العصر : الكنيسة المؤسسة والتسلسلية مع رئيسها ، اسقف روما ، البابا ، أولا ، ثم مؤسسات الامبرطورية الرومانية وحقوقها حتى ولو كانت فقدت قسما كبيرا من نفوذها ، والبرابرة الجرمانيون مع تصورهم للنوعي للقائد العسكري والصلات الشخصية والولاء للاشخاص وليس للمؤسسات أخيرا . وكانت

روما تمثل الولاء والالتزام للفكرة ، في حين كانت أوروبا البربرية تمثل الولاء والالتزام للاب والملك . وكانت البابوية التي دافع عنها لاهوتيون مثل القديس أوغسطين تمثل الولاء والالتزام الاقصى بالله وليس بالرجال ، وبمؤسسات دنيوية . والقديس أوغسطين الذي كتب عندما اصبحت الامبرطورية الرومانية ، بالضبط ، مسيحية رسميا ينتقد المدلول الوثني التقليدي للجمهورية الشيشرونية ويحل محلها فكرة شراكة عدالة حقيقية تدين بالطاعة لله . وقد جرى الاستناد ( خطأ ) الى فكرة القديس أوغسطين هذه لتبرير توزيع التشريعات والسلطة التسلسلية بين مؤسستين ، الكنيسة والدولة ، بتوحيد المسيحية ، بموجب دوائر نفوذ متنافمة في الوجوه الروحية والزمنية لحياة المسيحيين .

وقد كتب البابا جيلازيوس ، في القرن الخامس ، الى الامبرطور البيزنطي يقول ان هناك سلطتين تديران العالم - سلطة الكهنوت المقدسة والسلطة الملكية . ومسؤولية الكهنوت اقل لانه سيكون مسؤولا عن الملوك في يوم الحكم الاخير . ويصمى جيلازيوس ان الوظيفة الامبرطورية ممنوحة من الله . ويطيع الكهنة القوانين الامبرطورية التي تتصل بالنظام العام ، ولكن الاباطرة يجب ان يعطوا الكهنوت الذي كلف بادارة الاسرار المقدسة . ونظرية جيلازيوس هذه التي نوقشت كثيرا والتي تقول ان هناك سيفين يحكمان العام وتؤكد ان السلطة الروحية اعلى من السلطة الزمنية تفتتح النزاع الطويل بين الكهنوت والسيادة الملكية ، بين الكنيسة والدولة .

وتقابل هذا التصور الفكرة الجرمانية من الملكية . وقد اعيد تفسير هذه الفكرة من جانب الكنيسة ، في القرنين السابع والثامن ، بواسطة طقوس التكرس التي يشرف عليها الكهنوت . لقد صفت السلطة الملكية بالصيغة المسيحية . ونظر الى الملك ، اذ ذاك ، كملك من التوراة . وفي عام ٨٠٠ ، توج شارلمان ، ملكا الفرنجة ، من جانب



البابا في روما ، وبعث مدلول الامبراطورية ، ونظر الى شارلمان كامبراطور للغرب بقدر ما نظر اليه كملك للفرنجة . ودافعت الكنيسة عن الفكرة القائلة ان لقب الامبرطور لا يمكن ان يعطى الا من جاتها .

وقد اسهمت « النهضة الكارولنجية » لبلاط شارلمان في ايكس لاشابيل الذي استخدم مركزا اداريا لاوروبا في التحقيق الفعلي لامبراطورية مسيحية ذات نظام تربيوي وحقوقى وطقسى موحد . الا ان هذه المرحلة كانت قصيرة على نحو خاص . فقد تحطمت وحدة المجتمع الهشة بتقسيم امبراطورية شارلمان بين ابنائه وبموجات الغزو الجديدة ( الفايكنغ والمجر ) في القرنين التاسع والعاشر . وبعد هذه الفترة من ضروب القطيعة ، عادت الى الانبثاق فكرة سيادة الامبراطور على الوجوه الروحية كما على الوجوه الزمنية للمجتمع (في عهد اوتون الثالث في القرن العاشر) . وقامت الكنيسة بهجوم معاكس بصياغتها وثائق مزورة بما فيها هبة قسطنطين المزعومة .

وفرضت الاقطاعية نفسها على اوروبا في القرنين العاشر والحادي عشر . ووجد الملوك انفسهم على قمة هرم تسلسلي من الولايات الشخصية . وكانت للسادة المحيطين السلطة الفعلية على الاشخاص والممتلكات . وكانوا يقيمون العدل ويفرضون الضرائب . وقد اعتبر هؤلاء السادة الكنائس والاديرة في اقليمهم جزءا من ممتلكاتهم واختاروا الرؤساء والكهنة من بين رجال يدينون لهم بالولاء ولا يتفوقون ، بالضرورة ، بصفتهم الروحية . ولكن اصلاحا لشؤون الاديرة جرى في كلوني ، عام ١٩٠ ، اعاد تعريف العلاقات بين الاديرة والسادة المحيطين . وتؤكد قاعدة كلوني ان الرهبان يجب ان ينتخبوا رؤسائهم وانه يجب عليهم عدم الاعتراف بسلطة اخرى خلاف سلطة البابا . وقد تبع هذه الحركة تجديد في البابوية يرمي الى تطهير المؤسسات والتحرر من النفوذ الاقطاعي .

## القرنان الحادي عشر والثاني عشر :

تأثر الفكر السياسي ، منذ القرن الحادي عشر ، بالاصلاحات المتعاقبة التي حاولت تحقيق مثل الكنيسة والدولة العليا . وقد حفزت « مشادة التنصيب » على ازدهار كرامات سياسية تعطي صعودا جديدا للفكر السياسي . وكان الايمان بالاصل الروحي للسلطة الملكية على درجة من الانتشار تكفي من اجل ان تؤدي الى الهزيمة النهائية للمواقف المتطرفة التي تقول بسلطة سياسية للبابا . ونجم من ذلك تعريف واضح لمجالي السلطة الروحية والسلطة الزمنية . واعطى الاصلاح الغريغوري ، في القرن الحادي عشر ، دفعا لمركرة الحقوق الكنيسة ( نصوص المجامع ، مراسيم البابوات ... ) من اجل دعم سلطة البابا الادارية على الكنيسة . وفي حوالي العصر نفسه ، شجع الاباطرة الجرمانيون - وخاصة فريديريك بربروس - بحث الحقوق الامبرطورية الرومانية القائمة على التعليقات حول مدونة جوستينيان ، في حين اعيد اكتشاف ارسطو في القرن الثالث عشر . وسوف تسهم هذه العناصر اسهالا واسعا في تطور التصورات السياسية . والحقوق الرومانية والحقوق الكنسية تسمح ببناء نظريات متنوعة حول طبيعة الحكومات حل ، فيها ، محل تصور الانسان لدى القديس اوغسطين ، المطبوع بالخطيئة والاعتقالي ، تصور لانسان طبيعي وعقلاني لم تمس عقله الخطيئة الاصلية .

وتطور النظام الاقطاعي ، في نهاية القرن الحادي عشر ، مع العمران ونمو التجارة والصناعة . وفي الوقت نفسه ، دونت الممارسات العرقية ووحدت ، في حين ظهرت رؤية عرقية للمجتمع قائمة على نمو جملعات مستقلة وروابط حرفيين . وقد برزت وجودها ، على الصعيد النظري ، بالحقوق الرومانية التي تعترف بتشكيل جملعات بشرية مستقلة . ولم تكن الجامعة التي تعود اصولها الى المدارس الدينية تهيب للوظائف الكنسية فقط ، بل كانت تهيب ، ايضا ، للوظائف الادارية ولهن متنوعة . وكان للكهنوت الزمني ، في الجملعات المنظمة في نقابات معلمين بتلقي كل عضو ، فيها ، اجازة من الكنيسة كي يعلم ، كجامعتي باريس واوكسفورد ،

احتكار التعليم والتدريب الى ان التحقت بها الرهبانيات المتسولة ،  
كالفرنسيسكان والدومينيكان .

وقد شغل عدد من الكهنة مكانة اساسية في الادارة الصاعدة  
للحكومة الملكية . وكتب بعضهم ، مثل جان دوساليسوري ، « مرايا  
للامراء » من اجل تعليم الملوك . واستندوا في تعليمهم الى الحقوق  
الرومانية وامادة قراءة شيشرون . وهذا العصر هو الذي ولدت فيه ،  
مدلولات ستنمو في القرن الثاني عشر ، كالحق الطبيعي والعقل  
السليم والانصاف .

وشهد نمو حجج مبنية لصالح الفكرة القائلة ان سلطة الملك او  
الامبراطور مطاعة ، من جانب الشعب ( راجع جان دوساليسوري ) .  
ونشا نوع من التسوية بين الحق الاقطاعي والنظرية الرومانية . فالحقوق  
الكنسية استندت ، بصورة ما ، الى مفاهيم الحقوق المدنية وافترضت ،  
كالحقوق الرومانية ، تساوى جميع البشر . وعدت بعض المؤسسات ،  
كالرق والملكية ، نتيجة للخطيئة الاصلية . وسلطة السيادة التي فوض  
بها ، امير ، وجرى التخلي عنها لصالحه ، يجب ان تفرض نفسها على  
الكنيسة بقدر ما تفرض نفسها على الدولة - على اعتبار انها ناجمة من  
كون الانسان خاطئا . ويتطور تصور الحق اذ يجري تصوره تدريجيا ،  
بوصفه يجب ان يسمح بجعل ما هو فاضل ، بالطبيعة ، لدى الانسان  
شيئا مألوفاً . ويرى المعلقون على الحقوق الكنسية ان البابا يملك سلطة  
ربط البشر وحلهم ، وهي سلطة كانت قد اعطيت ، اوليا ، للكنيسة في  
شخص القديس بطرس . والسؤال المطروح هو معرفة مايفضيه مصطلح  
الكنيسة : هل تتألف من البابا والاساقفة ام من مجموع المؤمنين ؟ ان  
هذه المناقشات توضح الفرق بين تصور النظام الاقطاعي التسلسلي في  
فجر القرون الوسطي والتجديد الحديث لنظرية « الشخص المعنوي »  
الرومانية المطبقة على الكنيسة التي يجري تصورها ككيان صوفي . وكما  
يتسائل بعض كتاب القرن الثاني عشر من حدود السلطة الملكية ، يجري  
التساؤل حول حدود سلطة البابا : هل هي قاصرة على الكتابات ؟ هل

في مجدودة بالجامع الكنسية وكتابات آباء الكنيسة ؟ هل يمكن اسقاط بابا هرطقي ؟ ان معظم الملحقين يرون ان المجتمع اعلى من البابا فِيمَا يتعلق بتعريف مواد العقيدة لان المجمع يجسد موافقة مجموع الكنيسة ، في حين ليس البابا سوى راس « الشخص المعنوي » الذي هو الكنيسة .

وبصورة موازية لذلك ، دعم الملوك سلطتهم وزادوا مركزية الادارة . وادت الحاجة الى طرح ضرائب جديدة الى ظهور مؤسسات تبشيلية في بعض الحالات . وضمت هذه البرلمانات ، اولياء الملك ومستشاريه ثم ، تدريجيا ، ممثلين اغنياء واقوياء للمناطق الواقعة تحت السيطرة الملكية . وكانت وظيفتهم الاعلام بالقرارات التي اتخذها الملك في المجلس لدى عودتهم الى ولاياتهم . ونلاحظ في عدد من الحالات ، لاسيما في نهاية القرن الثاني عشر ، ان القرارات غالبا ماكانت تتخذ بالتنسيق بين الملك واغني رعاياه الذين كلت موافقتهم ضرورة للتنفيذ الفعلي للسياسات المتبناة ببلاد كانوا ام غير بلاء . وهذا الامر واضح وضوحا خاصا في اكتلرا في القرن الرابع عشر الذي تنلمى ، فيه ، دور الطبقة الثالثة في البرلمان . وهذه الممارسات القروسطية للتشيل والشخصية المعنوية ادت بمؤرخين الى التساؤل عما اذا لم يكن ايجاد بعض اصول الديمقراطية الحديثة في القرون الوسطى .

### في القرن الثالث عشر :

خلال القرن الثالث عشر ، اصطدم ملوك اقوياء ارادوا توحيد اقاليم وابيعة ببلوات اقوياء ايضا ، مثل اينوسلنتوس الثالث وغريغوريوس التاسع واينوسلنتوس الرابع . فقد ادعى اينوسلنتوس الثالث ، في مرسوم له صدر عام ١٢٠٢ ، ان للبابوية الحق في تشييت انتخاب الامبراطور بقدر ما نقلت البابوية منصب الامبراطورية من الروم البيزنطيين الى الجرمانيين بتكريس شارلمان . وفي المرسوم « نوفيت » يقول البابا عن نفسه انه الحكم بين الملوك الذين يتحاربون لان للكنيسة السلطة في الجالات التي تقترب ، فيها ، خطايا . وكان من شأن هذه

المقاربة ان تؤدي الى تدخل البابا في كل الشؤون الزمنية . وقد رأى بعض المنظرين المؤيدين لبابوية قوية ان البابا يتمتع بسلطة شرعية ، في حين ان السلطة الزمنية مكلفة ، واقعا ، بالعمل القسري في المجتمع البشري بناء على طلب الكنيسة . ونتيجة لذلك ، تعرّف الهرطقة من جانب الكنيسة ، ولكنها تعاقب من جانب الذراع الزمنية بوصفها جريمة مدنية . وقد فسر « مفتاحا الكنيسة » على انها يعنيان انه يمكن اللجوء الى حكم البابا على اعتبار انه ليس للامبراطور والملك رئيس زمني . والحالات التي كانت ، فيها ، ملكيات قوية ، كملكيات فرنسا في عهد أسرة كابيت وانكلترا الانجليزية ، هي ، وحدها ، التي استطاع ، فيها ، الملوك تنمية مجموعة قوانين وتشريع ملكي موحدين وانكار مطالب البابا . وبالمقابل ، فان الامبراطورية الجرمانية المقدسة واطاليا المنقسمتين والمجزأتين معنيتان ، بصورة أكثر مباشرة ، بهذا التأكيد لسلطة الكنيسة الروحية والزمنية :-

وقد ولدت ، في القرن الثالث عشر ، نظريتان متناقضتان حول اصل الدولة والسيادة وتقدم الاولى استقلال الملكية التي تمثل ارادة الله للمجتمع البشري . فالملك يتحدث باسم الله . اما النظرية الثانية ، فهي تلح ، على العكس من ذلك ، على السيادة الشعبية ، على الكومونة والروابط الحرفية التي تدير ذاتها او تحول سلطة الجماعة الى نائب تنفيذ مافقره الاغلبية . ويعتقد ان هذه النظرية الثانية ناجمة عن التقليد الجرمني الذي كان يبيع للجماعات مقاومة امر يحكم بصورة سيئة من جهة ، وعن مبادئ الحقوق الرومانية من جهة اخرى ، وهي ناجمة ، ايضا ، عن العارسات التي كانت تتوسع في بعض المناطق العامرة في فرنسا وشمال ايطاليا حيث اقامت البورجوازية بني جمعية مستقلة لحكم كوموناتها . وبصورة موازية لذلك ، اتخذت مجالس الكهنة والاديرة والرهبنات المتسولة عادة انتخاب رؤسائها والاساقفة او ممثلين جماعتهم . ويقال ان ملكية الكنيسة جماعية : فالاسقف والبابا هما مديرا الممتلكات الجماعية وقد وجد مداول « الخير المشترك » اساسا نظريا متينا بعد اعادة اكتشاف مؤلفات ارسطو حول السياسة والاخلاق .

واسهمت هذه العناصر المختلفة في تنشيط مبدأ الحق العام الروماني الذي يقول ان الامر شخص عام يحكم لصالح الجماعة . وللسلطة العامة التي يجسدها الملك الحق في طلب اسهامات في الصالح المشترك من اجل الدفاع عن المملكة في حالة الطوارئ . ولم تظهر كلمة « كيان » التي يقترب معناها من المدلول الحديث للدولة للاشارة الى صالح جملة موحدة بالقوانين والامراف المشتركة واطار جغرافي معين بحدود وتملك تشريعا يستطيع كل فرد ان يلجأ اليه مهما كانت مرتبته في المجتمع ، هذه الكلمة لم تظهر الا في القرن الثالث عشر . وفرض السلوك انفسهم ، شيئا فشيئا ، بوصفهم السلطة التشريعية العليا للجماعة . ويرى بعضهم ان ارادة الملك هي القانون . ويجب على الملك ، بدافع من ضميره اكثر منه بدافع الخضوع للقانون ، ان يحترم صالح الجماعة وصنع قوانين جديدة آخذا رأي مستشاريه . ويرى آخرون ان القانون من صنع الجماعة وان الملك يفرضه باسمها . ان للملك وظيفة ، ولكن عليه واجبات ايضا .

وقد ادت الحاجات المتزايدة لتمويل النفقات الملكية الى اللجوء ، بصورة اكبر من ذي قبل ، الى اقتطاعات من رعايا المملكة غير النبلاء . وتوصل هؤلاء ، في نهاية القرن الثالث عشر ، تدريجيا ، الى لعب دور في البرلمانات .

ونمت البابوية ، ايضا ، بنى تمثيلية في سلم الكنيسة التسلسلي . ولكن الملك او البلبا هو الذي يحتفظ ، معظم الوقت ، بالكلمة الاخيرة على الرغم من هذا الصعود لصور التمثيل . وجرى الاعتماد ، دون رجعة ، من الاقطاعية للمضي نحو مدلولات السيادة الشرمية والالتزام والاتحاد ، بالاستناد الى نظرية ارسطو التي تقول ان الانسان حيوان سياسي يعيش ، بطبيعته ، جماعة ضمن تنظيم سياسي تكون اسسه عقلانية .

ولا شك في ان توما الاكوينى قد اعطى افضل تمثيل نظري لتصورات الحكومة الجيدة والملكية في ذلك العصر . ولا يمكن للمرء الا ان يصعب

تكون هذه النظرية السياسية وقد كتبت من جانب لاهوتيين سكولاستيكيين. يبحثون عن نظرية سياسية منهجية يمكن ان تعبر عن نفسها في مؤلف واحد يقدم ، على هذا النحو ، المجموع الكلي للمعارف الانسانية والحقيقة الالهية ، وذلك ليس على الصعيد السياسي فقط ، بل في كل ما يتعلق بخلاص الروح . وللمرة الاولى تشهد ظهور نظرية للمملكة السياسية تشبه نظرية الدولة العثمانية الحديثة . فالملكية تملك حق الوجود . انها ظاهرة طبيعية يقرها الله ، ضرورة لرخاء الافراد وتوجد لصالح الجميع ، والولاء يعرف بهدفه : الصالح المشترك الذي تختلف طبيعته من مجموع المصالح الفردية .

وانطلاقا من القرن الثالث عشر ، اعتبرت الملكية كيلنا مستقلا مكتفيا بذاته مبررا لذاته ، وهي التي تمد مظهرها من مظاهر الجماعة المسيحية .

#### في القرنين الرابع عشر والخامس عشر :

استمرت البابوية في المطالبة بالسلطة الكاملة على الشؤون الروحية والزمنية . والبابا موصوف ، في تلك الفترة ، على انه ممثل المسيح على الارض كما جرى التركيز على ملكية المسيح . وهذا التأكيد للنظرية البابوية معروض من جانب المشرع الكنسي جيل دوروم ( حول السلطة الكنسية ) ومن جانب البابا بونيفاسوس الثامن في القرار البابوي الصادر عام ١٣٠٠ . وقد تصدت لمحاولة لاهياء تقليد القديس اوفسطين حول الحكومة الشرعية كتابات راديكالية لجان دوباري الذي ركز على استبقية حق الملكية الخاصة لكل صورة من صور الحكم او التنظيم الكنسي .

وبلغت هذه المسيرة ذروتها مع مارسيل دوبادو الذي عين الدولة وظيفتين هما : ضمان السلام والمعيشة المادية لرهايها . وقاعدة الحق التي يقرها الشعب السيد . فوق القاعدة التي يحددها شخص واحد ، فحكمة الشعب وخبرته هما مصدر السيادة . وليس الامر سوى منفذ الارادة الشعبية ، الارادة التي يحق لها ، عندما تعبر عن نفسها بالاستناد

الى القوة العامة . وتحويل سلطة الشعب الى الامير ليس نهائيا وغير قابل للرجوع عنه . فضلا عن ذلك ، فان السياسة ميدان مستقل ، مفصول عن كل توجيه ديني .

والانتقال من فكرة « الملك » الى فكرة الدولة المستقلة غير ناجح من تأثير ارسطو والحقوق الرومانية فقط ، بل هو ناجم ، ايضا ، من التصعود التدريجي ، عبر اوربا ، لبورجوازية غنية ومتعلمة وذات كفاءة في موضوع الادارة . وبدا احتكار الكنيسة للتربية والادارة بالزوال في نهاية القرن الرابع عشر . وفهمت الدولة ، من حيث هي كيان جملي ، على ان لها حياة خاصة ، وعلى الامير الحاكم ان يكون قادرا على اتخاذ تدابير استثنائية ، خارج القواعد المألوفة ، ليؤمن المصالح المشترك ، وذلك قبل ان ينمي ماكيافيلي ، في القرن السادس عشر ، نظرية « مصلحة الدولة » بزم طويل . وجرى تصور الدولة على انها تجريد فوق الدين يحكمون ، كما هو فوق المحكومين . وللدولة غاية فوق غايات الانفراد الذين يعيشون على ارضها . وقد ظهرت وجهة النظر هذه في ذلك العصر ، لاسيما في كتابات المشرعين الايطاليين من امثال بارتولوس . الا ان هناك نقطة بقيت غامضة : هل يوجد هذا الكيان المجرد دون الوجود الجسدي لمثليه ؟

ان الفكرة القائلة ان الحق العام فوق الحق الخاص وان الملك عميل الدولة قد انتشرت مع اقوال السلطات المحلية وصعود سلطة الدولة المركزية . والتحويل الزمني للمجتمع ( وهو مالا يعني ان الشعب ليس مؤمنا ) وفصل الاخلاق عن السيادة او فكرة الدستور نظريات نمت خلال محاولات التيار التوفيقي لايجاد حل للانشقاق الكبير في الكنيسة في نهاية القرن الرابع عشر .

وقد بدأت تطوف ، في القرن الرابع عشر ، السمات الاساسية لنظرية تقول ان الجملة الحق في تكوين حكومة مستقلة عن الكنيسة وفي تغيير اشكال هذه الحكومة دون ان تنحل الجملة (راجع جان دو باري) .



ولم يكن مفكرو الإصلاح ومنظرو الدولة في القرن الثامن عشر يجهلون المساجلات التي دارت ، انطلاقا من القرن الثاني عشر ، حول مصادر الشرعية والسيادة وطبيعة الالتزامات وحق المقاومة ومجال السلطة .

## القومية

القومية ايديولوجية - بقدر ما تعرف الايديولوجية بانها نموذج من الفكر حول العالم له متضمناته في السياسة ، وهي تركز على اهمية الامم في تطور التاريخ والحياة السياسية بمبادئها بان الطابع القومي عامل اساسي في التفريق بين الكائنات البشرية . والقومية ، مدفوعة الى الحد الاقصى ، تتضمن ان الافراد يحسون بانفسهم اعضاء امة واحدة قبل ان يكونوا اعضاء اية مجموعة اضيق وبانهم مستعدون لبسبل التضحيات اللازمة للدفاع عن مصالح امتهم .

وتؤدي القومية الى كون كل امة تطلب ان تنظم في دولة ذات سيادة . وقد مالها معظم الباحثين بهذا المقتضى . فقد كتب جطر يقول : « القومية هي ، قبل كل شيء ، مبدأ سياسي يجب ، بموجبه ، ان تلتقي الوحدة السياسية والوحدة القومية ... والشعور القومي هو الشعور بالفضب الذي يستثيره انتهاك هذا المبدأ او الشعور بالرؤى الناجم عن تحقيقه . والحركة القومية محرركة بشعور من هذا النوع » . ويستلزم ذلك ( وهو مايعترف به جطر ) انه يجب على الحركة القومية ان تكون حركة انفصالية اذا كلفت قوميتها محتواة ، كليا ، ضمن حدود دولة اخرى ، وانه يجب ان تكرر نفسها لاعادة تعريف امقد للدولة اذا كان اعضاء القومية يشغلون منطقة متصلة بأكثر من دولة .

وعلى الرغم مما يعتقد بعض الجامعيين ، فان القول بان خاصة حركة قومية مايقوم على طلب الاستقلال هو من قبيل اعتبار النتيجة سببا . فالحركة القومية تؤكد ، بصورة اساسية ، انها تمثل اعضاء القومية بموجب المصالح المادية والثقافية التي يشتركون فيها . وهي

تطلب من انصارها اخضاع مصالحهم المشتركة ( التي تقوم على طبقة  
أو دين أو حزب مثلا ) التي يشتركون ، فيها ، مع مواطنيهم لتلك التي  
يشتركون ، فيها ، مع أعضاء المجموعة القومية الآخرين . وهكذا ، وضع  
القوميون الايرلنديون الانقسام بين الليبراليين والمحافظين في باقي المملكة  
المتحدة جانبا من أجل سعي افضل وراء المصالح الايرلندية النوعية .  
ومنذ عام ١٩٤٣ ، طلبت الاحزاب القومية في كيبك والفلاتندر واسكتلندا  
وبلاد الغال ، ايضا ، من أعضاء المجموعة القومية ترك احزاب البلد  
لالتحاق بحزب يجمع بين اصدقاء من قوميتهم من أجل التقدم بالمصالح  
التي يشتركون ، فيها ، بموجب القومية المشتركة .

ومعظم الحركات القومية تطالب بالاستقلال القومي في برنامجها ،  
ولكن من الصعي انكار النية الحسنة على الحركات التي لاتفعل ذلك .  
وليس من السهل ، فضلا من ذلك ، ان نتبين الى أي حد تسمع المطالبة  
بالاستقلال بالعصول على تنازلات اخرى ، كالحكم القومي الذاتي في حال  
تعدر الاستقلال . وبالمقابل ، لاتشمل المطالب الرسمية لحركة قومية ،  
دائما ، الاستقلال لان قادتها يعتقدون ان افضل طريقة لبلوغ هذا الهدف  
الاسمي هو استهداف حد متوسط سيزيد من الاستقلال السياسي .

واذا وضعنا فكرة الاهمية الاساسية للجنسية في مركز تحليلنا  
للقومية ، فانه يمكن ان نرى ان مطالب الحكم السياسي الذاتي والاستقلال  
هي وسائل للسعي وراء الهدف القومي الذي يقوم على دعم المصالح  
الجماعية الثقافية والمادية للذين توحد بينهم جنسية مشتركة . ويجري  
تصور الدولة المستقلة ، بصورة طبيعية ، كوسيلة لانها ترفع قوة ممثلي  
الامة الى الحد الاعلى ، الا انه قد تكون للاستقلال تكاليف اقتصادية  
تشكل وزنا مقللا . والحركة القومية التي تطالب بدرجة عالية من الحكم  
الذاتي السياسي ( بما فيه الاشراف على النظام التربوي والجهاز الثقافي )  
متراكبة مع تنازلات اقتصادية من جانب بقية البلاد لصالح المنطقة تبقى ،  
مع ذلك ، حركة قومية .

. وقد جرى الالتحاق كثيرا على الفكرة القائلة ان على الحركة القومية ان تسعى الى الاستقلال بالاستناد الى تأكيد بعض الجامعيين الذي يقول ان الضمان الوحيد للبقاء السياسي في شروط العالم الحديث يقوم على حماية الذات من تدخلات الدخلاء المعادين بتنظيم سياسي منفصل أو بدولة (سميث) . وهذا التأكيد يستند الى تقدير بالغ المحدودية لقدرة الدول على تكييف اشكالها لتضم مطالب قومية . ونجد مثالا ، هو أكثر الامثلة دراماتيكية ، في تحول بلجيكا خلال الربع الاخير من القرن . فقد انتقلت من دولة مركزية من النموذج الفرنسي الى نوع من صيغة ذات دولتين قوميتين فرعيتين . وتخفيف الشعور الانفصالي الكيبكي ، خلال هذه الفترة ، اقل استرعاء للانتباه لان كنا كنا كالت ، منذ الاصل ، دولة اتحادية . والقومية ، كمذهب ذي تطبيق عالمي ، تريد ان يظهر كل الناس ولاهم لامتهم . فالانتماء الى امة هو ملكية اساسية لكل كائن بشري . ويمكن للقومية ، ايضا ، ان تتخذ صورة الخصوصية . ويقوم الشعور القومي ، اذ ذلك ، على السعي وراء المصلحة القومية على حساب مصالح البلدان الاخرى ودون حساب لقيم اخرى - كهدف تجنب اراقة دماء والمحافظة على التعاون الدولي بمعاهدات ثنائية او ممتدة الاطراف . ولهذه القومية الخصوصية بالقومية العمومية العلاقة نفسها القائمة بين الانانية ، الفردية . فلانانية تقوم على متابعة المراء لمصالحه الخاصة دون مبالاة بمصالح الآخرين ، في حين ان الفردية مذهب يعطي الشرعية لسعي الجميع ، بصورة متساوية ، وراء مصالحهم . والامبريالية متفرعة من القومية بمنحها الشرعية لفرض بلدان اخرى واستعمارها .

ان القومية ، كايديولوجية ، تعطي اجابة خاصة عن السؤال المتعلق باسس الترابط البشري . وهناك مثال جلي تقدمه الماركسية الكلاسيكية التي ترى انه « ليس للعمال وطن » ( تدن نظرية ماركس في التاريخ ، دون شك ، ثقافيا ، للقومية بقدر ما تستعيد الفكرة الهيغلية القائلة ان فاعلين جماعيين هم قوى تتقدم بالتاريخ ، ولكنها تفعل ذلك بتفجيرها هوية الجماعة التي لاتعود امما بل طبقات ) . وتتنازع القومية مع ما يمكن ان

نسميه « الشخصية » ، وهي موقف ملخص في تأكيد ا.م. فوستر الذي يقول انه لو كان عليه الاختيار بين خيانة بلده وخيانة اصدقائه ، فانه يأمل ان تكون لديه الشجاعة لخيانة بلده . وهذا الموقف - الاولوية الاخلاقية للعلاقات الشخصية - اقترح مؤخرا من جانب مؤلفين من انصار الحركة النسائية الامريكية . وتعارض الكوزموبوليتية الشخصية المطبوعة باهمية العلاقات الشخصية ورفض الالتزامات العامة . فالكوزموبوليتيون يرون ان لمصالح كل الكائنات البشرية ، مبدئيا ، اهمية متساوية بالنسبة لكل فرد . ومن الواضح ان الكوزموبوليتية تعارض القومية بقدر ما تعارضها الشخصية .

وفي الوقت نفسه ، يمكن ان تتراكب ، عمليا ، مع الايديولوجيات الليبرالية او الاجتماعية او الشيوعية على الرغم من ان لهذه الايديولوجيات ، في المجرى ، متضمنات كوزموبوليتية . فالقومية هي ، بالفعل ، اكثر الايديولوجيات انتشارا في العالم بأسره ، والايديولوجيات الاخرى لا تشغل سوى مكانة تابعة تحدد ، جزئيا ، محتوى المشل القومي الاعلى .

ومعظم ادبيات القومية مؤلفة من محاولات لتصنيف الاسس التي اعطيت ، على اساسها ، الهوية القومية لمجموعات ، خلال التاريخ ، الى فئات . والتقسيم الرئيسي يقع بين المقاربات الموضوعية للقومية التي ترى انها واقعة طبيعية مكونة من اللغة الام والسلالة العرقية الخ . و « الرؤية الذاتية » التي ترى ان القومية ظاهرة سيكولوجية . والقومية ، بموجب هذا التصور الاخير ، تتميز بشعور انتماء الى جماعة اكثر مما تتميز بسمات متميزة كتلك التي يتصورها العريف الضيق .

وتستند الصور المتنوعة للتصور الاول الى الاسطورة التاريخية والبيولوجيا الزائفة ( راجع العنصرية ) . والتصور الثاني اقدر على بيان قدرات التكيف والتحول في الهوية القومية .

## القومية الاشتراكية

أيدولوجية الحزب القومي الاشتراكي للعمال الألمان ، وعبارة أخرى للحزب النازي . وهذا الحزب الذي تأسس عام ١٩١٩ حكم ألمانيا بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٤٥ ، منذ وصول هتلر الى الحكم وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية . والقومية الاشتراكية تمزج بين مذهبين . فهي ، من جهة أولى ، تستعيد الفكرة الفاشية القائلة أن الوحدة القومية تضمن ، بصورة أفضل ، بدولة شمولية يقودها حزب يجسد زعيمه الإرادة القومية . وهي تتكيف ، من جهة أخرى ، مع الإيمان العنصري بتفوق العرق الأري على العروق الأخرى التي يجب أن تخضع أو تحذف . ولنلاحظ ، على كل حال ، أن النازية أدنى انضاجا من الفاشية الإيطالية والفرنسية .

ان نجاحها السياسي مرتبط بقدرتها على التركيب بين عناصر غالبا ما تكون متناقضة في مذهب يجتذب العمال بصفة « الاشتراكية » ولكن معاداة للبولشفية تناسب أرباب العمل وقوميته ترضي المحافظين التقليديين ، في حين يتوجه عداؤه للسامية الى الذين يبحثون عن كبش فداء لمسائل ألمانيا .

وكانت للنازية بعض الإدماءات الثقافية ، ولكنها اقتصرت على الإعجاب بالقوة الفظة وعبادة الزعيم . وقد اتهم ليبراليون هيغل بأنه أرسى أسس النازية . أما النازيون ، أنفسهم ، فكثرا ما انتسبوا الى نيتشه . والواقع هو أن نزعة هيغل المحافظة الليبرالية كانت ، في أسوأ الفروض ، تسلطية في مواضع متقطعة ، وأن الحاجة الى قاعدة الحق والضمائم الدستورية للحقوق الخاصة معارض معارضة مطلقة للنازية ، في حين أن أزدراء نيتشه لادعاءات الامبراطورية الألمانية يبين الى أي حد كانت مثله العليا بعيدة عن مثل القومية الاشتراكية . ويمكن للفاشية الإيطالية أن تتباعد بجنون ، وكان للفاشية الفرنسية باريس وموراس ، في حين لم يكن للنازية مثقفون . والفريد روزنبرغ ( المولود عام ١٨٩٣

والذي شنع ، في تشرين الاول عام ١٩٤٦ ، كمجزم حرب ) كان فيلسوفها الوحيد . واشهر مؤلفاته ، « أسطورة القرن العشرين » ( ١٩٣٠ ) ، هو ركاز من الافكار العنصرية ، و « روح الشعب » يتصل ، بصورة مبهمة ، بتاريخ الحضارة الاوروبية ويحاول بشكل غريب ، اثبات ان كل ما له قبة في التاريخ الاوروبي هو من اصل شمالي .

والقومية الاشتراكية اهمية سوسيولوجية اكثر منها سياسية . وقد فسرها بعض المؤلفين كباتولوجيا ثقافية بوصفها حلقة من تاريخ المجتمع الجماهيري ( آرنست ) او اجابة عن الرغبة في التسامي . واشتراكيته لا تكاد تعني اكثر من كون حقوق الدولة تسود على حقوق الملاكين الافراد ، والتوجه الى الشعب لم يكن سوى مبرر لافناء كل منظمات المجتمع الليبرالي الوسيطة ، كالتقنيات واحزاب المعارضة ، ولتهيئة السكان للحرب . واطرف سمة للايديولوجية النازية كانت ازدواجيتها فيما يتعلق بالثورة . فموراس وباريس كانا مدوين للثورة الفرنسية والليبرالية ، في حين كان موسوليني مجتلبا الى الماركسية وناظرا منها في الوقت نفسه . وقد كانت النازية ذروة هذه الازدواجية ، اذ قدمت نفسها بوصفها معادية للثورة وثورية في الوقت نفسه . وجاذبها السيكولوجي كان ، بداهة ، مماثلا لجاذب مختلف الطوباويات الثورية ، وفي حين كانت القومية الاشتراكية تقول عن نفسها ، شكليا ، انها مؤيدة للمثل الاعلى السكوني للدولة التعلونية ، فان اكثر وجوها تمييزا ، على المستوى البلاغي وعمليا ، كان شيئا قريبا من الثورة القائمة . ولم تكن المؤسسات مقبولة الا بقدر ما كانت تعبر عن روح الشعب وترجع اقتصار العرق الادي ، ولذلك كان يمكن ان تحذف في اية برهة . وهذا هو احد الوجوه التي تتحدى القومية الاشتراكية ، من اجلها ، الماثلة مع الصور السابقة للمحافظة والتسلطية . والصورة النازية للقاشية هي اكثر ، بكثير ، من تجميع اجابات عن المسائل الاقتصادية التي اثارها في معظم البلدان بين الحربين .

وتجسيدها في عبقرية هتلر المحمومة هو ، ضمن هذا المعنى ، أكثر من حادث . فقد سمحت انتهازيته السياسية وطاقته المشعة للنازيين بكسب انصار عن طريق الوعد بتأميمات وبحماية الملكية الخاصة في الوقت نفسه ، وبتشجيعه نمو صناعة قوية وتركيزه على الفضائل الاستثنائية للفلاحين في آن واحد ، وبالإلحاح على ضرورة تدابير راديكالية ومحافظة معا . والثابت الوحيد كان الإلحاح على التوسع القومي والنقاء العرقي و « مبدأ الزعيم » . وكانت الحرب النتيجة الحتمية لهذه المطامح المتراكبة مع المطلب الصريح القائل أن القوة ، في السياسة الدولية ، هي الحق . وقد شكلت هزيمة عام ١٩٤٥ حكما لم يكن أي قومي اشتراكي يستطيع مسلمته .







## حرف الكاف

كافيه

كالفان

كامبائلا

كامسو

كانت

كاوتسكي

كرويوكتين

كروسلاند

الكنيسة والنولة

كولونتاى

كونت

كونتورسيه

كونستان

كيلسن

كينز



## كاييه اتين

( ١٧٨٨ - ١٨٥٦ )

اشتراكي فرنسي نادى بصورة منضبطة من الشيوعية ، في قصته « الرحلة الى ايكاريا » ( ١٨٤٠ ) ، حاول تطبيقها (بنجاح محدود) في مستعمرة ايكارية في الولايات المتحدة ، في ولاية ايلينويس ! راجع الشيوعية .

## كالفان جان

( ١٥٠٩ - ١٥٦٤ )

لاهوتي ورجل اصلاح فرنسي ، سواطن في جنيف منذ عام ١٥٥٩ . وكالفان الذي كان مصلح كنيسة جنيف ولاهوتيا ومطلقا على الكتابات المقدسة ومساجلا كان المهتم الرئيسي للاصلاح في فرنسا وهولندا وبريطانيا وبعض مناطق أوروبا الوسطى .

ويقترح المؤلف اللاهوتي الاساسي لكالفان ، « مؤسسة الدين المسيحي » في صيفته الاولى ( ١٥٣٦ ) ، تنسيقا منهجيا لافكار لوثر اللاهوتية وبعالج مسائل سياسية مماثلة . ويركز على نظرية التعبير بالايمان لا بالاممال وعلى التباين بين حرية المسيحي و « الطفيلان » الروماني وعلى القوام النموذجي للكنيسة « غير المرئية » . ولكن هذه العقائد ، كما كتبها لوثر ، محتواة باتجاهات متعصبة داخل الكنائس الانجيلية : فالكنائس ليست ، ابداً ، في نظر الراديكاليين الانجيليين ، على ما يكفي من الحرية والاصلاح . والتعصب لا يهدد الكنائس الانجيلية فقط : ف « الاصلاح الراديكالي » ينكر سلطة الدولة الزمنية على المصطفى . ولم يكن اللامعبدانيون الذين حاولوا اقامة « مملكة المسيح » في مونستر ، في المانيا ، قد هزموا الا منذ وقت قريب . ورد كالفان ، كلوثر ، على هذا النوع من الانحرافات ومسألة اللاهوت

الانجلي بعقيدة الطاعة ذات صرامة خاصة : فالحكومة الزمنية اقامها الله للمسيحيين ، والمسؤولون هم نوابه في الوصاية ، وليس للمواطنين المسيحيين الحق في مناقشة افضل شكل للحكومة . وهذا هو القسمة الوحيد ، من الكتاب ، المكرس للسياسة . ونادرا ما يشير الى السياسات الكنسية . ولكن هذه العقيدة تعطي الشرعية ، بسلطة ، لاشراف القادة « الانجليين » على الكنائس ، وهو الاشراف الذي حكم عليه جيل الاصلاحيين الاول ، في البدء ، بأنه لا يمكن الدفاع عنه على الرغم من انه لا علاج له ( راجع الاصلاح ) .

وقد قاتل البروتستانتون الألمان ، منذ عام ١٥٣٠ ، ولعدة عشرين سنة تقريبا ، ضد الإمبراطور ، سيدهم الشرعي . ووجد كالفان نفسه ، ايضا ، يواجه المسألة السياسية في فرنسا حيث منع الملوك ديانة الاصلاح . فعقيدة « الطاعة السلبية » التي تقول ان مقاومة القوانين يجب ان لا تكون مسلحة ولا منظمة ، هذه العقيدة كانت تقتضي ، اذن ، التدقيق فيها . وقد قصر كالفان ، كلوتر ، صلاحية الحكومة الزمنية على المحافظة على السلام « الخارجي » والعدالة المدنية ، ولا تستطيع ، وراء ذلك ، ان تقتضي طاعة المسيحيين . وفي حين لا يسمح للمسيحيين ، وهم اشخاص افراد ، بمقاومة « الطغيان » بوسائل عنيفة ، او غير مشروعة ، فان كالفان يسلم ، كلوتر ، بأن بعض الجماعات تنص على ان « المسؤولين الشعبين » ( وهم المسؤولون الادنون لدى اللوثريين ) مفوضون بسلطة « مقاومة الطغيان » . وهو يذكر ، كأمثلة ، حكام سبارطة وخطباء روما ، وكذلك « المجالس الرئيسية » ( الطبقات العامة ، البرلمانات الخ ... ) للدولة الاوربية احتمالا .

ولكن كالفان اقترح هذه النظرية قبل ان يكون قد اختبر السياسة . فقد تولى كنيسة جنيف ، بعد نشر الصحيفة الاولى من « المؤسسة » ، وطرده حكامها ومضى الى المنفى في ستراسبورغ ( عام ١٥٣٨ ) حيث

اصبح راعي الكنيسة الابرشية الفرنسية بمساعدة مارتن بوسر ،  
مصلح ستراسبورغ . واستدعي ثانية الى جنيف . وقد اذت خبرة  
كالفان بالسيلة الدولية للاصلاح وتامله الانضج في الكتابات الى  
استعادته التفكير في حاجات الكنائس « المريية » وتحديد اوضح لتهديد  
سلامتها من جانب الرؤساء « الالهيين » المزعومين . وافكاره التي  
صاغها ، في البداية ، على صورة عجالة في دساتير وتعايير ايمان لكنيسة  
جنيف جمعت ، بعد ذلك ، في المجلدات العديدة من تعليقاته وفي كتابه  
« المؤسسة » . وقد كان هذا الكتاب موضع مراجعات عديدة وطبعت  
متعاقبة وترجمات واعادات للنيافة . وترى الطبعة الاخيرة  
( ١٥٥٩ - ١٥٦٠ ) ان « مداحي الامراء » كالمتمصين ، هم التهديدات  
الرئيسية لـ « نقاء العقيدة » .

ويتصور كالفان ، فيما بعد « جماعة مسيحية » ( وهو ليس  
تصورا لوثريا ) تكون ، فيها ، الحكومتان المدنية والروحية مركبتين  
اساسيتين متساويتين يسمح لهما الله بالتعامل على اقامة انضباط  
الهي . وقد كرس كتاب كامل ، من المجلدات الاربعة للطبعة الاخيرة من  
« المؤسسة المسيحية » ، للكنيسة المريية والادارة المدنية . والانضباط  
الالهي يحل محل الحرية المسيحية ( وهي عقيدة تنتهي ، في تقدير  
كالفان ، الى ان تؤدي لعدم الفهم ) كملازمة كالفان . ويقوم انضباط  
الله ، بصورة اساسية ، على سلوك صارم . وليس العقاب والقمع  
سوى وجهين ثانويين من وجوها . والفضيلة الحقيقية هبة من الله  
وحده ، ولكنها تستلزم نضال المرء كل حياته من اجل كمال ديني  
واخلاقي . وقد كلف الله هذه « الحكومة ذات الوجهين » بمساعدة  
المسيحيين في نضالهم بفضل ثنائيتها . وينتهي كالفان الى ترجيح  
الانجاز المتحمس والطوعي للواجبات الروحية والمدنية في تصوره للحياة  
المسيحية . وهدف هذه الواجبات بناء الكنيسة والحماسة لدين حقيقي  
يفقد ، اذن ، صفة التمصيب .

فالمدينة السياسية الالهية هي ، اذن ، جماعة مدنية وروحية معا . ولم يعد للتمييز الحقوقي القديم بين الحكومة المدنية والحكومة الروحية ، ولا للنظام الكنيسي الذي كان كالفان قد اقامه في جنيف ، اهمية . وتلج « المؤسسة » ، فعلا ، على الفكرة القائلة ان على الحكومة المدنية ان ترمي الى الدفاع عن الدين الحقيقي وتطعيده . فيجب على الحكومة المزدوجة ان ترمي الى اسباغ الانسجام على الالتزامات المدنية والدينية والعقوبات ( ان كانت ضرورية ) من اجل فرض احترام الواجبات . ولكن الجهاز والوسائل التي تستخدمها كل من الحكومتين يجب ان تبقى متميزة من اجل ان تراقب كل منهما الاخرى وتحفظها . والهيئة الزمنية - وكالفان يفضل هذه الكلمة الجمهورية معارضا ، بذلك ، لوتر الذي يماثل بين السلطة الزمنية والامراء - تستخدم السيف . اما الكنيسة ، فهي تستعمل الافئدة مع الحرمان كتدبير اخر . ولكنهما تسهما ن ، كل منهما على طريقتهما ، في النظام العادل الذي هو نظام مدني ومدني معا . ومن الافضل ، بداهي الحرص ، ان يكون هناك تقسيم ما للعمل . فليس على جماعة الكهوت ان تدير السياسة الخارجية او العمل العادي للمعالة الجنائية او المدنية ، كما ان الموظف ين لم يفظوا . ولكن الموظفين غالبا ما كانوا ، في جنيف ، حكماء ( راجع الكنيسة والدولة ) .

والحكومة الروحية ( الكهوت ) هي ، من بين الاثنين ، صاحبة الحقوق العليا . وكالفان يدي ، بسبب تاهيله الكلاسيكي والحقوقي ، احتراما كبيرا لحكمة القدامى الاخلاقية والسياسية . ومع ذلك ، فيبدو انه فضل دائما ، في حالة المسألة ، الوحي على العقل المجرد من الدسم كومسيلة للتعرف على ارادة الله التي يترجمها الكهوت . الا ان كالفان لم يكن يريد ان يسيطر الكهوت على المدينة السياسية . ومثله الاعلى هو التعاون ، بالتساوي ، بين ادارتي الارادة الالهية . وهو لم يال جهدا لاستعادة مكانة الكهوت الانجيلي من اجل ان لا يتحدر تعاونه مع الحكم الزمنيين الى تبعية .

فليس التمييز الكاثوليكي الروماني بين الكهنوت والعلمانيين هو الذي لا يتوافق مع الانجيل . فكالفان يرى ان مهمة الكهنوت هي ان « يحكم » العلمانيين - حتى - ولو كان من شأن هذه اللغة ان تضايق الانجيليين المفعمين بعداء الاكيريكية . فالكنيسة الحسنة التنظيم ، المصلحة ، تقتضي صفوة من القادة الروحانيين الكفيا جدا المنضبطين والمذمومين ذاتيا . وهو يختلف ، في هذه النقطة ، مع لوثر الذي كان يرى أن كل فرد يستطيع أن يكون قسيسا . وبالمقابل ، فان الخط الكاثوليكي بين السلطين القسرية والروحية يناقض الكتابات وغير مقبول ، شأنه في ذلك شأن ملكية البابا المطلقة . ( فضلا من ذلك ، ينتهي كالفان الى التفكير بان كل ملكية مطلقة لاتتوافق مع ملكية الله ) . ويرى كالفان ان الكتابات تسمح بادارة كنيسة جماعية تلحق بها ، احتمالا ، مشاركة من جانب الجماعة فيما يتعلق بتسميتها ومراقبتها . وهو يقبل ، كليا ، التماثل بين صورة الحكومة الروحية التي كان ينادي بها استنادا الى الكتابات والحكومة « المختلطة » او المحدودة ، الزمنية ، المؤلفة من عناصر ملكية وارستقراطية وديمقراطية كان الفلاسفة قد قاسوا مزاجا كل منها . وهو يدي ، منذ طبعة ١٥٤٣ من « المؤسسة » ، تفضيلا لاجللال فيه لشكل من الحكومة المدنية الارستقراطية سواء اكانت نقية ام غير نقية . وسوف تؤثر دوافعه المستلهمة من الحذر في تأملاته حول الكنيسة . فعثل هذا الاختيار يجنب ، فعلا ، الفساد والافراط الذي يندفع اليه كل فرد ، بطبيعته ، مع المحافظة على الحرية .

## كامبانيا لاتومازو

( ١٥٦٦ - ١٦٣٩ )

فيلسوف وعالم ايطالي ، مؤلف « مدينة الشمس » ( ١٦٠٢ ) وهو كتاب طوباوي يقترح مجتمعا مثاليا بلون ملكية خاصة (راجع الطوباوية).

## كامو البير

( ١٩١٣ - ١٩٦٠ )

قصصي ومفكر سيامي فرنسي ولد في الجزائر . وقد حصل ، وهو من أبناء الطبقة العاملة ، على منحة دراسية في ثانوية الجزائر واصبح ، بتأثير من استاذة جان غرونييه ، أحد اتباع الوجودية التي نمت في فرنسا . ولم يستطيع كامو ، لاصابته بالسل ، العمل في التعليم ليقتفي أثر جان غرونييه ، والتفت الى الفعاليات الادبية . واكتسب هذا « القصصي الفيلسوف » شهرة مبكرة . وقد نادى ، في قصصه وكتابهاته الادبية الاخرى ، بوجودية ترفض العناصر الطهرانية البارزة جدا لدى بعض الوجوديين ، مثل كيركغارد وهيدغر وسارتر . وبالمقابل ، مزج ، فيها ، بعض عناصر المتعة المشتقة من الوثنية الهيلينية . ويقترح كامو مذهبا اساسيا للعبث - لا عقلانية الكون دون اله ودون قانون اخلاقي مطلق - مدخلا ، فيه ، ما يعده المثل العليا الجنوبية او المتوسطية ، أي الحرارة والفرح اللذين يقللان ايدولوجيات الشمال الباردة والقياسية .

وتكتمل اخلاقيته الوجودية الاصلية بوجودية سياسية خاصة . فكامو يأخذ على صديقه الالماني ، في أحد بحوثه الاولى « رسالة الى صديق الماني » ( ١٩٤٣ ) ، انه انتهى ، انطلاقا من التأكيد الصحيح الذي يقول ان الكون لاعقلاني ، الى انه ينبغي دمج سياسة تهبط الاعمقانية بصورة جلية . ويرى كامو انه من الافضل الرد على لاعقلانية الكون بخلق نظام للانسانية قائم على العنالة . وبما ان المعيار الوجودي للصدق في الاخلاق هو العمل ، لا الكلمات ، فكلما ينخرط في الصحافة السياسية في مدينة الجزائر ثم في المقاومة في فرنسا ، بعد هزيمة ١٩٤٠ .

وقد حوى سارتر قصة كامو ، « الغريب » ( ١٩٤٢ ) ، التي نشرت اثناء الاحتلال . وقد اعجبت باريس ، بعد التحرير ، بالقصص الاستثنائي وببطل المقاومة معا . الا ان كامو سرعان ماتبعده عن الوجوديين « الشماليين » الذين اصبحوا ، بصورة متزايدة ، قرييين من السوفيات



ومن الماركسية على الرغم من الهوة التي تفصل النظرية الوجودية عن الماركسية . وانهم كلهم سارتر وميرلو بونتي وسيمون دوبونوار واصداقهم بالاستسلام أمام النداء الانفعالي للعنف والتطرف الایدیولوجی ولأذ ، على العكس من ذلك ، بحس الاعتدال والرصانة « المتوسطي » ، وبالصبر ، فبطله سيزيف يكرر باستمرار ، في كتابه «أسطورة سيزيف» ( ١٩٤٢ ) ، فعلا واحداً ويبلغ ، مع ذلك ، السعادة .

ويمثل كتابه « الإنسان المتعدد » مساهمته الاساسیة في النظرية السياسية . فالثائر الحقيقي ليس الثوري ، الإنسان الذي يسعى الى الاطاحة بالنظام القائم أو الى افتتاح عالم جديد ، بل هو الإنسان الذي يقاوم الظلم بوسائل مناسبة لتحسين مصير البشر وليس لجملة أسوأ . وهذا المؤلف هو ، بالفعل ، مرافعة من أجل شكل من الاشتراكية الديمقراطية المعروفة في بريطانيا أو سكتلندا فیا اكثر منها في البلدان « المتوسطة » .

وقد رفض اليسار الباريسي كلهم في البرهة التي توفي فيها ، عام ١٩٦٠ ، وهو في السادسة والاربعين من عمره ، بسبب عداوته للشيوعية ولأنه ، رفض كفرنسي من الجزائر ، دعم قضية جبهة التحرير الوطنية الجزائرية . فقد كان كامو يأمل في المصالحة بين الطوائف في الجزائر على الرغم من ان هذه الفكرة لم تعد قابلة للتحقيق بسبب احتدام الصراع . وكان قد خسر اليمين الفرنسي ، أيضا بالنسحابه من لجنة في اليونسكو للاحتجاج على الاعتراف باسبانيا فرنكو . فعصره لم يستجب ، أبداً ، لموته الى الاعتدال .

## كانت إيمانويل

( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ )

كانت فيلسوف ألماني ولد ومات في كونفسبرغ في بروسيا الشرقية . و « نقد العقل الخالص » ( ١٧١٨ ) و « نقد العقل العملي » ( ١٧٨٨ )

و « نقد الحكم » (١٧٩٠) هي مؤلفاته الرئيسية . وقد نشر ، عام ١٧٨٥ ، كتاب « اسس ميتافيزيك الاخلاق » الذي يقترح فيه ، للمرة الاولى ، مفهوم الامر المطلق : فيجب معاملة الكائنات البشرية كغايات وليس ، ابدا ، كوسائل لغايات تصفية . وطور كانت افكاره السياسية بعد الثورة الفرنسية في كتبه « مشروع سلام لبدي » ( ١٧٩٥ ) وفي « العناصر الميتافيزيكية للعدالة » ( ١٧٩٧ ) و « صراع الملكات » ( ١٧٩٨ ) . وفكرته الاساسية هي ان السياسة يجب ان تخضع للمقتضيات الاخلاقية .

وهناك ، في مركز قناعات كانت السياسة ، الفكرة القائلة ان الاخلاق يجب ان تترابط مع السياسة . فلا يمكن لسياسة صحيحة ان تسير خطوة واحدة دون ابداء احترامها للاخلاق . وفي الوقت نفسه ، يميز كانت تمييزا صارما الدوافع الاخلاقية - اي التصرف بارادة حسنة او ضمن احترام القوانين الاخلاقية - عن الدوافع القانونية ويلح على انه لا ينبغي الخلط بينها ابدا . ومن اجل ذلك، يدافع (في « صراع الملكات » ) عن الفكرة القائلة ان عدد الافعال الاخلاقية لن يتزايد مع نمو « الانوار » او « النزعة الجمهورية » . فما سوف يزيد هو عدد الافعال القانونية التي تفعل ، على وجه التقريب ، ما تحققه الاخلاقية الاخلاقية الخالصة لو استطاعت ذلك . و « مملكة الغايات » ، الاخلاقية كليا ، لن تتحقق ابدا ، دون شك ، على الارض - على الرغم من ان ذلك مرغوب فيه - ولكننا نستطيع ، بصورة معقولة ، ان نأمل في انه سيوجد نظام قانوني اقرب الى الاخلاق من نظام اليوم . ويجب ان تترابط الاخلاق والعدالة القانونية بحيث تفصل الاخلاق السياسة - بمنع الحرب والالاحاح على « السلام الازلي » وعلى « حقوق الانسان » - دون ان تصبح الاخلاق محرك السياسي ( بقدر مالا يستطيع السياسي ان يمل في تحقيق « الارادة الحسنة » ) .

ونظرا لهذه التوترات ، يمكن للدول الغاية ان يستعمل كجسر بين الاخلاق والشرعية . وبالفعل ، فان الحق العام يلحق ببعض الغايات

الإخلاقية ( يمنع القتل مثلا ) على الرغم من ان القانون يجب ان يكفي  
بمدافع قانوني .

ان استعمال الفائية للربط بين الاخلاق والسياسي - الحقوقي ليس  
تجديدا جذريا على امثال ان كانت سبق ان اعطى ، هو نفسه ، في « نقد  
الحكم » جملة فلسفته وحدة من طريق الفائية . وقد فعل ذلك بتاكيد  
انه يمكن تقدير الطبيعة ( ولكن دون معرفتها ابدا ) بفضل قضايا وصلات  
لا تتوصل السببية الميكانيكية الى تفسيرها . فالافراد ، بوصفهم كائنات  
حرة ، لهم اهداف يدلون جهدهم لتحقيقها ويمثلونها الفاية النهائية  
للخلق : فللن غاية لاتجعل منه اخلاقيا مباشرة ، بل تجعل منه رمزا  
للاخلاق . وهكذا ، اذن ، فاذا سمحت الفايات بالربط بين الطبيعة  
والحرية الانسانية والفن ، فانها تستطيع ان تربط ايضا ، بصورة اكثر  
تواضعا بين وجهين للحرية الانسانية : الاخلاق والحق .

واذا كانت الارادة الحسنة في الدائرة الاخلاقية تمنع تعميم نموذج  
فعل لايحترم الافراد كفايت في ذواتهم ، فان الاخلاق والحق والسياسة  
تستطيع ان تترابط بالفائية الكاتية . فاذا برهن كل الناس من ارادة  
حسنة ، فان الآخرين سيحترمون كفايت في ذواتهم ، كاهضاء في « مملكة  
الفايات » . الا انه على الرغم من ان ذلك هو مايجب ان يحدث ، فهو  
ليس مايجري لان الانسان سوي في الاساس . واذا كانت « الارادة الحسنة »  
تعني احترام الاشخاص ، واذا كانت العدالة ، كما تبدو من خلال الشرعية  
العامة ، تسهر على مراعاة الفايات الاخلاقية ( كمنع القتل ) ، ان لم  
يكن على احترامها ، فيمكن ان نقول انها تحقق ، جزئيا ، ما يتحدث لو كانت  
كل الارادات حسنة . وغالبا مايوحي كانت ، ايضا ، بان الحق يخلق  
بيئة مناسبة للارادة الحسنة بتضييقه على فرص الخطيئة السياسية  
! كخوف المرء من ان يسيطر عليه احد ) التي يمكن ان تشجع سمو  
التصرف ( ولكنها لا تحسم باتجاهه ابدا ) .

وينكر الملوك بموجب رؤية كانت الفائية ، حقوق الانسان بمعاملتهم  
البشر كمجرد وسائل لهدف نسبي ( التوسع الاقليمي مثلا ) . والحرب

التي تعامل البشر ، بالضرورة ، كوسائل لهدف لا أخلاقي تقود الدولة ، من وجهة نظر كانت ، الى العدوان والتلاعب بالأخلاق ، في حين انه ينبغي على الدولة والنظام القانوني ان يحافظا على سياق سلام مستقر وامن يستطيع البشر ، ضمنها ، ممارسة ارادتهم الحسنة ، وهي الخير المطلق 'توحيد ، دون مجازفة .

وهكذا ، فان الفكرة القائلة ، ان الاشخاص غايات لا ينبغي ، ابدا ، ان تستعمل كوسائل لاهداف تعسفية توفر للارادة الحسنة غائية موضوعية هي مصدر الامر المطلق وتعرف حدا لما يستطيع السياسي ان يفعله بصورة مشروعة . فليست مقاربة كلفت ، اذن ، مهما كانت فكرة هيغل حولها ، شكلية تقول « ان الواجب البارد هو الكتلة غير المهضومة التي تبقى في المعدة » فقط .

ان كانت واضح جدا في كون مواطني جمهورية ما ( وليس الرعايا فقط ) يجب ان يرفضوا الحرب بصورة مستقلة عن كل اسلح قانوني . وهكذا تكون الجمهورية والسلام الازلي غير قابلين للفصل عن بعضهما بعضا وهذا هو السبب الذي يقول كانت ، من أجله ، ان « دستورنا لا يكون ، فيه ، فرد الرعية مواطننا ولا يكون ، بالتالي ، دستورنا جمهوريةا هو أبسط وسيلة في العالم للتوجه نحو الحرب » .

والمواطنة الجمهورية هي اداة غائية اخلاقية اساسية ، اي ان الارادة الحسنة لن تتحقق ، قط ، من ذاتها بسبب الباتولوجيا البشرية . والخارج ، بالنسبة لكانت ، مصنوع من جانب الداخل : وهذا مايقوده الى القول بان المادة الاولى في اتجاه السلام الازلي هو ان « الدستور المدني لكل دولة يجب ان يكون جمهوريةا » .

ان الاخلاق هي التي تمنع الحرب ( لان الحرب تعامل الغايات كمجرد وسائل ، والاشخاص كمجرد اشياء ) . وللسلم غاية اخلاقية .ويمكن ان يقترب منه ، قانونيا ، باقامة هذا الدستور (المسمى-جمهوريةا) الذي يقود المواطنين المعتلاء والمشغولين بأنفسهم الى رفض الحرب .

والتفكير بأن الاخلاق التي تمنع الحرب يمكن ان تكون خطأ يعني التخلي عن العقل والوقوع من جديد في « الآلية الطبيعية » . والهدف الاسمي لحق يحقق ، قانونيا ، بعض الغايات الاخلاقية هو سلام عالمي ودائم . وهذا ما يؤكد مالم يكن ينبغي الشك فيه ابدا ، أي كون كانت فيلسوفا سياسيا رئيسيا وان اهدافه السياسية ستكون ، لو تحققت ، ثورة حقيقية في التاريخ .

## كاوتسكي كادل

( ١٨٥٤ - ١٩٣٨ )

منظر اشتراكي ألماني . وكاوتسكي الذي كان مدير « النوترايت » ، الجريدة الرئيسية للحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني ، لعب دورا أساسيا في الاشتراكية الديمقراطية الألمانية وفي الاممية الثانية . ولكن نفوذه تضائل كثيرا بعد الحرب العالمية الاولى .

ان ماركسية كاوتسكي تطويرية وحتمية . فقد كان داروينيا قبل ان يعتنق الماركسية وظل متأثرا بقناعاته الاولى . فتصور التطور الاجتماعي مرتبط ، لديه ، بالتطور الطبيعي ، ومن هنا جاء اهتمامه بالقوى الانتاجية والضرورة الموضوعية . وقد كرس كاوتسكي نفسه للدفاع عن التقليدية الماركسية كما كان يتصورها . وكان يرى ان ظهور الاحتكارات والكارتلات يدل على النهاية القريبة للرأسمالية المتسارعة بفعل تحويل الطبقات الوسطى الى بروتيتاريا بسبب تدني الاستهلاك . ولكن كاوتسكي كان ، على كل حال ، مجددا . فهو يبين ، في كتابه « اصلاح الزراعي » الصادر عام ١٨٩٩ ، ان مصالح الفلاحين الالمان معارضة لمصالح البروليتاريا بسبب تبعيتهم المتزايدة للاستثمارات الرأسمالية . وفضلا من ذلك ، طور كاوتسكي اطروحة « الامبريالية المتطرفة » . فقد فكر ، في البدء ، في ان تصدير رأس المال يستخدم للحد من الانتاجية والعمل على استقرار النظام . وتوصل ، فيما بعد ،

الى التفكير في ان الرأسمالية تستطيع بلوغ هذين الهدفين ، لزم من ما على  
الاقل ، بفضل تنظيم الكارتلات الدولية التي كانت تسمح بتجنب السباق  
الى التسلح والحرب .

والح كلوتسكي على واقع صراع الطبقات واستحالة التسوية  
الطبقية . ولكن حتميته قادت الى شيء من السلبية . وهو يرى ان  
الاشتراكية الملعية نظرية قامت على الملاحظة وطبقت عمليا من جانب  
متشقين بصورة ما وهي فكرة تلقاها ، فيما بعد ، لدى لينين الذي يرى  
ان الوعي الثوري ولد خارج الطبقة العاملة . وكاوتسكي من انصار  
تحويل جذري للدولة بفضل ديكتاتورية البروليتاريا . ومهمة الثورة  
البروليتارية المقبلة هي تحويل المانيا الى الديمقراطية . ويستلزم ذلك ،  
ببساطة ، ان تحكم البروليتاريا ، وهي الاغلبية ، بمؤسسات برلمانية  
ديمقراطية حقا . ولم يفصل كاوتسكي ، كثيرا ، في هذه الاطروحات  
مفضلا الوجه التاريخي والسوسيولوجي للماركسية .

## كروبوتكين بيسير

( ١٨٤٢ - ١٩٢١ )

فوضوي روسي من اصل نبيل ، دخل مبكرا في خدمة القيصر  
الكسندر الثاني . وقد قادت آراؤه الليبرالية واهتمله بالجغرافية الى  
زيارة سيبيريا حيث درس الزراعة الروسية والفلاحين وبدأ في انتقاد  
مركزية السلطة التي بدت له غير مناسبة . وفي عام ١٨٧٢ ، قام برحلته  
الاولى الى أوروبا الغربية والتقى فوضويين في منطقة الجورا . وعندما  
عاد الى روسيا ، انضم الى مجموعة راديكاليين ، حلقة تشايكوفسكي ،  
الامر الذي ادى به الى السجن عام ١٨٧٤ . وبعد سنتين ، هرب في  
ظروف مأساوية ولاقى في أوروبا الغربية حيث سرعان ما لعب دورا من  
الدرجة الاولى في الحركة الفوضوية . واسس مجلة « الثائر » وكتب  
مقالات عديدة ارسيت اسس الشيوعية الفوضوية . واعتقل ،

عام ١٨٨٣ ، في ليون اثناء موجة اعتقالات للفوضويين وسجن من جديد .  
وصدر عفو عنه عام ١٨٨٦ وهاجر الى انكلترا حيث كتب مؤلفات عديدة  
لصالح الفوضوية . وعاد الى روسيا قبل ثورة اكتوبر بقليل وعاش ما  
يكفي من الزمن ليضيع اوهامه بشأن النظام البولشفي . وسمح  
لمعارضى النظام البولشفي الفوضويين بالتظاهر العلني ، لآخر مرة ،  
لدى تشييع جثمانه .

قبل كروبوتكين المبادئ العامة للفوضوية . وجعل من نفسه  
المدافع عن الشيوعية الفوضوية وجميعها في نظرية للتطور العلمي . وقد  
تصور مجتمعا من الكومونات الكتفية ذاتيا يقدم ، فيها ، منتجون متحدون  
في روابط حرة المواد اللازمة لتلبية الحاجات الاساسية . وهو يريد  
ان يبين ، في « الحقول والمصانع والورشات » خاصة ، ان الصناعة  
يمكن ان تكون لا مركزية ، في حين ان المدن ، حتى الكبيرة منها ، ستجد  
قوتها في جوارها بفضل تحسين التقنيات الزراعية . ومن غير المجدي  
مكافأة الناس على اسهامهم في العمل . فوسائل الانتاج هي المنتجات  
الجماعية للجنس البشري . ومن التعسف تفريد المكافآت في حين يكون  
العمل مقسما . ويولد ذلك تقسيمات اجتماعية عنلما تلقى ضروب  
التمييز القائمة على الملكية . والتضامن يحكم على البشر بالعمل للصالح  
المشترك .

والثورة هي التي ستسمح بالوصول الى هذا المجتمع . ولكن  
كروبوتكين ، خلافا لباكونين ، قليل الكلام عن المنظمات الثورية .  
فالمثقفون الفوضويون موجودون لنشر الافكار الهدامة التي ستنتصر ،  
ذات يوم ، مع الفرائز الثورية للجمهور وتهدم الراسمالية والدولة معا .  
وسوف تتم اعادة البناء الاجتماعي دون مؤسسة سياسية مركزية تولد  
طبقة حاكمة جديدة وتعيق عمل اعادة البناء الذي يجب ان يعتمد على  
المعرفة المحببة للناس العاديين .

وقد اهتم كروبتكين ، دائما ، بنظرية داوين وأراد أن يبين أن الافكار الداروينية ، اذا فهمت جيدا ، يمكن أن تدعم الشيوعية الفوضوية ( معدلا ، على هذا النحو ، نتائج الداروينية الاجتماعية ) . والجماعات التي تطورت احسن التطور هي التي نمت بالتعاون المتبادل . وهو يرسم تاريخ البشرية من خلال العشيرة والجماعة الفلاحية حتى الجماعة القروسطية - التي بعدها أكثر صور التضامن الاجتماعية تقدما . وبالمقابل ، تميز انتقال السلطات من المدينة القروسطية الى الدولة بانتصار الدوافع العاكسة ، غرائز اخضاع الذات والسيطرة . وما زالت هناك بعض امثلة التضامن المتبادل ، في العصر الحديث ، في النقابات ، وخاصة في الروابط الطوعية كالصليب الاحمر الدولي .

ولا يقترح كروبتكين نظرية للتطور متماسكة جدا على الرغم من انه يطرح سلسلة من الامثلة ، الحيوانية والبشرية ، التي تدحض الادراك الذي يرى في الحياة صراعا مستمرا بين أعضاء نوع واحد ، على البقاء . ولا يبرهن في اي مكان على ان ضرور تقدم المساعدة المتبادلة تتسارع عندما يجري اجتياز مراحل التطور . والواقع هو ان كروبتكين ، بتسليمه بوجود غرائز لتأكيد الذات ، الى جانب غرائز التضامن ، لدى الانسان ، يحرم نفسه من الحجة للتنبؤ بانتصار هذه الاخيرة على الاولى . ولكنه نجح في اعطاء الفوضوية أساسا خبريا - وتاريخيا ببيانه ان المجتمع اللا مركزي الذي يوجد ، فيه ، جهاز قسر لم يكن حطما فقط . وقد اخذ عليه بعض اتباعه انسحابه من الحياة السياسية ليلوذ بالدواسة ، ولكن كروبتكين اسهم في صنع مذهب ذي مصداقية من الفوضوية .

## كروتشه بنديتو

( ١٨٦٦ - ١٩٥٢ )

مؤرخ وفيلسوف مثالي ايطالي . ولد في بيسكاسيولي في منطقة الامبروزي . وقد اتجه ، أولا ، نحو تاريخ العصور القديمة ، ولكن



انطونيو لا مبريولا ، وهو ماركسي ، ايقظ اهتمامه بالفلسفة ، وهو ما أدى به الى كتابة « المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي » ( ١٩١٠ .

وبعد كروتشه ، عامة ، هيفليا ، ولكن الكاتيين المحدثين - وخاصة هربرت ووتدلباند - والناقد الادبي فرانثيسكو دو سانتيس هم مصدر الهام « المثالية الواقعية » لدى كروتشه وبحته النقدي الشهير « ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيفل » ( ١٩٠٦ ) . وقد مضى اسهامه الرئيسي الى فلسفة الجمال والتاريخ . وكان لكتابه « علم الجمال » ( ١٩٠٢ ) ومجلته « لآريتيكا » ( ١٩٠٣ - ١٩٤٤ ) تأثير كبير في الثقافة الايطالية . وقد اقنعه معلونه ، جيوفاني جنتيله ، بتبني مذهب « التاريخية المطلقة » . وهذا المذهب ، وهو الاطروحة المركزية لكل مؤلفاته التي نشرت بعد عام ١٩٠٩ ، عولج في المجلدات الثلاثة الاخيرة من كتابه « الفلسفة كعلم للروح » : « المنطق » ( الطبعة الثانية عام ١٩٠٩ ) « الفلسفة والممارسة » ( ١٩١٥ ) و « فلسفة غيامبيتا فيكو » ( ١٩١١ ) . وفي عام ١٩١٠ أصبح كروتشه عضوا في مجلس الشيوخ . وتولى وزارة التربية ، في عهد جيوليتي ، بين عامي ١٩٢٠ و ١٩٢١ . وقد عارض الفاشية وصاغ « الاحتجاج على بيان المثقفين الفاشيين » ١٩٢٥ ضد جنتيله . وتطورت نزعته التاريخية الى « دين الحرية » . وكتب كروتشه عدة مؤلفات تاريخية ، مثل « تاريخ ايطاليا ١٨١٧ - ١٩١٥ » ( ١٩٢٧ ) و « تاريخ لاوروبا في القرن التاسع عشر » ( ١٩٣٢ ) ، من اجل التمثيل على تفسيره « الاخلاقي - السياسي » للحضارة البشرية . وكتاب « التاريخ كفكر وعمل » هو الكتاب الذي يعبر ، فيه ، تحيله من نفسه افضل تعبير . وفي نهاية الحرب ، اصبح وزيرا ثم رئيسا للحزب الليبرالي الذي انتهى الى الفشل .

ويريد كتاب كروتشه « فلسفة الروح » لنفسه ان يكون ديانة علمانية قادرة على احتواء كل وجوه الحياة البشرية . وفعالية الروح نظرية او عملية . وهي تنقسم ، في الحالة الاولى ، الى حدس وفكر ، الى زيادة اقتصادية واخلاق في الحالة الثانية . وهذه الاقسام القرمية

مترابطة ، فيما بينها ، بحيث ان الثاني والرابع يستلزمان الاول والثالث ، ولكن العلاقة العكسية غير صحيحة . وهذه البرهات الاربع المتميزة لفعالية الروح تقابل « المفاهيم الخالصة » للجميل والحقيقي والنافع والخير . وبما ان هذه المفاهيم خالصة ، فانه ليس لها محتوى ما وراء المحتوى الذي يقدمه النمو الديالكتيكي للروح من خلال الفعالية البشرية في التاريخ . ويشتق الجميل من ابداع الاعمال الفنية ، والنافع من الافعال السياسية والاقتصادية ، ويأتي كل منهما ، بدوره ، بمادة تصورنا للحق والجمال . ويعارض كروتشه كل مدلول متسام لنموذج موضوعي للجمال والحقيقة خارج تلك التي يوفرها ، بعد الفعل ، التقلب الثقافي لافعال الماضي . وهو يماثل بين الفلسفة القديمة ويجري تصور هذه الأخيرة كسرورة متدرجة تندمج ، فيها ، كل المنظومات الفلسفية القديمة ويجري تجاوزها داخل المنظومات الحاضرة . وهو يضرب مثالا على هذه النقطة بتاريخ كل من علم الجمال والمنطق والاخلاق والتاريخ التي تصحب مجلدات منظومة الاربعة . فكل فكرة حكم تاريخي ، وكل تاريخ هو تاريخ معاصر لأن الماضي يعاش ويصنع من جديد في خبرة الروح ، وبالتالي في خبرة البشرية .

وينسب كروتشه فلسفته على غاية ، هدف ، في التاريخ ، ولكنه يمتقد ان تحديدها مستحيل . ولهذا الامر نتيجتان عمليتان متباينتان هما : ذاتية تلميح كل اعمالنا وافكارنا في الحاضر بقوة متسلوية ، اولا ، والتسليم حيال « المكان والواجبات » التي اعطتنا ايلها الروح ثانيا . ويلخص هذا المازق بالحكمة الهيبولية التي هي حجر الزاوية في نزعة كروتشه التاريخية : « ماهو واقعي عقلاني وما هو عقلاني واقعي » . وفي حين يوسع جنتيله النقطة الاولى ، يلج كروتشه الحاحا متزايداً على الاتجاه المحافظ المثل للنقطة الثانية ممبراً عنها بتعابير نصف - لاهوتية كالإيمان بالاعمال الفاضلة للعناية الالهية . الا ان السنوات العشرين للفاشية قادتة الى مراجعة افكاره تدريجيا ، وماد في آخر مؤلفاته ، «دراسات في هيجل» ( ١٩٥٢ ) ، الى موقف شبابه الكاثوليكي الجديد واكد

ان ثنائية الواقعي والعقلاني ضرورية للعمل المواعي . وقد اثر كروتشه  
تأثيرا واسعا في معاصريه الايطاليين مثل غرامشي ( راجع هيفل ، النزعة  
الطريخية ، الثالثة ) .

## كروسلاند تشارلس انطوني

( ١٩١٨ - ١٩٧٧ )

اشتراكي بريطاني ، المنظر التحريفي الرئيسي للاشتراكية البريطانية  
بعد الحرب . كان عضوا في البرلمان بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٥ وعامي ١٩٥٩  
و ١٩٧٧ ، كما كان وزيرا في الحكومتين العماليتين اللتين حكمتا بين عامي  
١٩٦٤ و ١٩٧٠ وعامي ١٩٧٤ و ١٩٧٧ . وقد الق ، من بين اشيعه  
اخرى ، « مسألة للاقتصاد البريطاني » ( ١٩٥٣ ) و « مستقبل  
الاشتراكية » ( ١٩٥٦ ) الذي صنع شهرته . ويقدم كروسلاند نفسه ،  
بموجب تعليمه بالذات ، كادوارد برنشتاين ثان . وكان هذا الاخير قد  
رفض النظرية الماركسية عن موت الرأسمالية وحتمية الاشتراكية .  
ويرفض كروسلاند ، كبرنشتاين ، التحليل الماركسي للرأسمالية ويعرف  
الاشتراكية بتعابير قيم ومبادئ من المناسب التوصل اليها بالعمل  
السياسي الديمقراطي .

ويرى كروسلاند ان الرأسمالية هائت ، في وسط الخمسينات ،  
تحولا لم يعد لها ، معه ، علاقة يؤبه لها بترك التي كان ماركس قد حلها .  
وهذا التحول الناجم ، جزئيا ، عن ضغوط ديمقراطية جرى بمدة صور :  
فقد عدل نمو الانقلابات توازن السلطات في الصناعة . فملكية رأس المال  
فقدت اقل أهمية في ادارة المشروع ، واتقرار في الصناعة هو بين ايدي  
مدبرين محترفين لا بشركون ، الزاميا ، الرأسماليين التقليديين قيمهم .  
وقد نمت دولة رعاية في بريطانيا ، والعمالة الكاملة موجودة ، والفقر  
الاولي النفي ، واصبحت المصناعات الاساسية واقعة تحت اشراف عام .  
وتملك الحكومة سلسلة من الوسائل للمحافظة على العمالة الكاملة ومعدل  
ضعيف للتضخم واستمرار النمو . وقد عدل تراكب هذه العوامل

الراسمالية وعلاقات السلطة الموجودة فيها تعديلا جذريا . فلم تعد الماركسية الكلاسيكية قادرة على أن تستخدم مرشداً في هذا العالم الذي تغير ، ويجب اعادة التفكير في مستقبل الاشتراكية .

ويعرف كروسلاند الاشتراكية بحدود مثل عليا ومبادئ متركزة على المساواة .

ان الهدف الاول للاشتراكية هو تنمية مساواة اجتماعية اكبر ستجاوز ، كثيرا ، تساوى الفرص الذي يشادي به الليبراليون والمحافظون . وهي لن تقتصر على تعبئة اوسع للنخب ، بل ستقوم ، ايضا ، على توزيع اكثر اتصافا بالمساواة للمناخيل والمراكز والامتيازات وعلى الفلة لتنفيذ الطبقات كما هو موجود . وهو يقدم حجج مرافقته من اجل المساواة بأربع صور :

١ - النجح الاقتصادي : لا يتم فصل المركز والثروة ، في البنية الحالية لتوزيع المناخيل ، بوضوح ، مع الوظائف الاقتصادية .

٢ - الالتزام بمجتمع اكثر اتصافا بالشاركة : ان ضروب عدم المساواة الموجودة تخلق مرارة ، الامر الذي تكون له آثار سلبية في التقدم الاقتصادي .

٣ - الجور القائم على مكافأة مواهب وكفلهات ليس الفرد مسؤولا عنها الا بمقدار ضعيف جدا : فهي ، الى حد بعيد ، من صنع الطبيعة والتربية .

٤ - الرجوع الى مدلول متفاوت في حسن تعريفه للعندالة الاجتماعية يرتبط ، في « الاشتراكية الان » ، ب « نظرية العندالة » لدى راولز .

وحيال هذا التعريف للاشتراكية ، يجب تصور وسائل بلوغ هذه المساواة بتعابير براغماتية اكثر منها دوفماتية . لقد كان حزب العمال الانكليزي ، تقليديا ، مؤيدا للتأمينات بموجب البند الرابع من دستوره . الا ان كروسلاند لم يكن يرى في الملكية العامة سوى وسيلة للوصول الى

مساواة اكبر ، وتبدو مناسبة هذه الوسيلة متناقضة نظرا لتحولات الرأسمالية التي أشرنا اليها . ويرى كروسلاند ان هناك طريقين آخرين لبلوغ المساواة اذا كانت هناك ، حقا ، ضرورة للجوء الى عمل الدولة لتوزيع الثروة توزيعا افضل ، الاولى هي تنمية التربية العامة القادمة على تسهيل مرج اكبر للطبقات وعلى تجنب نمو نخبة حاكمة من نوع تلك التي كلفت تنتجها ، في رأيه ، المدارس الكلاسيكية والمدارس العامة . والوسيلة الثانية هي التنمية الاقتصادية التي تتيح اقتطاعات ضريبة وتسمح ، عن طريق النفقات العامة ، لاقول الناس حظوة بتحسين وضعهم دون ان يهبط مستوى حياة اكثر الناس يسرا . وكان هذا الامر ضروريا ، في نظره ، للتشجيع على انضمام اكثر الناس يسرا الى المثل الاعلى لمجتمع اكثر اتصافا بالمساواة . وكان كروسلاند يرفض بيلان رأيه في معرفة اين يجب ان تتوقف هذه الحركة في اتجاه المزيد من المساواة . لقد كان متعلقا ، بثبت ، بالتمردية على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي ولكنه كان يرى انه يمكن بلوغ المساواة دون ايقاع الاضطراب بقيم مجتمع مالماسباب اخلاقية متعددة .

## الكنيسة والدولة

يمكن للعلاقات بين الكنيسة والدولة ان تعد ظاهرة مؤسسية ، ولكنها يمكن ان تعد ايضا ، وبصورة اكثر عمقا ، العلاقة الموجودة داخل المجتمعات البشرية بين الحياة الروحية والداخلية والحياة الجمالية . ويوافق اللاهوتيون المحدثون ، عامة ، على ان الدين يفسر من وجهة نظر صوفية وعلمية معا . وقد اراد العلماء ، ايضا ، بيلان البعد الروحي للكائنات البشرية دون ان يضعوه في صراع مع الفرضيات العلمية ، كنظرية التطور مثلا .

وبعد وليم جيمس ( « تنوع الخبرة الدينية » ١٩٠٢ ) وستاربوك ( « سيكولوجية الدين » ١٨٩٩ ) وأميل دوركهام ( « الاشكال الاولى للحياة الدينية » ١٩١١ ) بين الرواد الحديثين لتحليل نقل الروحانية الى ديانة منظمة . وقد درسوا تأثير الدين في الحقوق والأخلاق والمجتمع .

ويرى انثروبولوجيو المجتمعات البدائية ، بتأكيد نسبي ، انه عندما تظهر جماعة بشرية ، تظهر ، ايضا ، قناعات فيما يتصل بخبرات داخلية من مستوى تنسج ، عندما تكون مشتركة ، علاقات اجتماعية بين اعضاء الجماعة .

ويقترح هاردي ، في اطار اعماله في البيولوجيا ، انه يجب ان نربط انبثاق الشعور بنمو الكلام . فالطفل الذي يكبر ، يصل ، في مرحلة معينة ، الى وعي ذاته . وهذا ما يعمل على انبثاق الادراك الحدسي لآخر مزود ، كذلك ، بوعي للذات وقادر على اسداء النصيح عندما تواجه خيارات متناوبة . وكذلك ، فان حاجة المشرع ، في الميدان العام ، الى اللجوء الى نصائح سلطة علمية بوجه خاص تنعكس في العلاقات التي تنعقد بين من يحكم والمعرف ، بين الملك والكاهن ، الدولة والكنيسة .

وفي العالم المعاصر ايديولوجيات ، كالفاشية والشيوعية او المادبة ، — لا تزعم ، قط ، ابداء الراي في الانا الروحية — تلعب ، نوعا ما ، دور ديانة قومية . الا انه ينبغي لنا ان نميز بين الحالات التي يكون ، فيها ، الدين في خدمة الدولة والحالات التي يكون ، فيها ، في خدمة الفرد وتلك التي يكون ، فيها ، في خدمة الدولة والحالات التي يكون ، فيها ، في خدمة الفرد وتلك التي يكون ، فيها ، في خدمة الاثنين معا . وبعض الديانات الكبرى ، كاليهودية والمسيحية والاسلام ، تقع في هذه الفئة الاخيرة . ان الدين « يقود الانسان الى تحقيق اكبر الاشياء التي يكون قادرا عليها » على حد قول الانثروبولوجي ب. مالينوفسكي ، وهو ما يعني ان الدين ، باعطائه الافراد الشعور بانهم يفيدون من نجدة مصدر علوي وتشجيعاته وقوته ، يسهل الموحدة داخل الجماعة ويحث هذه الاخيرة على العمل لصالح المشترك . ويدعم التلاحم الاجتماعي داخل الجماعات التي تشارك بمعتقدات مشتركة وطقوس تتناقلها . وتقدم هذه الظاهرة بظهور هيئة مربين دينيين تمارس ، عامة ، تأثيرا في المؤسسات الاجتماعية والسياسية .

وعندما تذكر العلاقات بين الكنيسة والدولة ، فانه يشار عموما ، الى العلاقات بين الدين المسيحي والحكومات . ولهذا المفهوم تاريخ

طويل وأهمية خاصة في التفكير السياسي الغرب المسيحي . فلم يكن التمييز بين الكنيسة والدولة يؤلف مسألة كبيرة للحضارة قبل المسيحية. وحتى تبني الامبراطورية الرومانية للمسيحية في القرن الرابع ، كانت الحكومة الزمنية ، لا سيما الامبراطور نفسه يعطيان وظيفة دينية عليا . فقد كان المعامل يعد ممثل الشعب امام الالهة ، بل ويعد الها . ويدور ان انعدام الفرق بين دور الكاهن ودور المعامل كان صفة هامة في الحضارات القديمة للصين ومصر وبلبل وآشور وفارس وأمريكا الوسطى والجنوبية.

وقدم العبريون اول مثال عن مجتمع خضع للفلاح ( سقوط القدس عام ٨٦ ق.م ) وناضل للاحتفاظ بهويته الدينية المتميزة عن هوية المنتصرين . واستعادت المسيحية ، عندما خضعت للامبراطورية الرومانية هذا التصور . وكلمات الانجيل : « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » تترجم هذا التمييز بين الملكتين . وتفسر الاضطهادات ، الى حد بعيد ، بان السلطات الامبراطورية كانت ترتاب بهؤلاء الذين كانوا يرفضون تبجيل الاله الرسمي لصالح الوهية عليا ، ليست قومية ، كانت حدود منطقة نفوذها الثقافي والجغرافي غير محددة . وقد استعمار المسيحيون كلمة *Ecclesia* الاغريقية - وكانت تستخدم للدلالة على المجالس التشريعية - لتسمية اجتماعاتهم الدينية . وكانت هذه الكلمة ، بالنسبة للمسيحيين ، ترجمة لكلمة « غاهاي » العبرية التي تدل ، في معناها الديني ، على الرابطة الروحية للشعب المختار .

وقد انتشرت المسيحية بسرعة في الامبراطورية الرومانية . وحاول قادتها ان يثبتوا ان عقيدتهم لم تكن تمس ، بشيء ، ولاهم السياسي الذي كانوا على استعداد للبرهان عنه بقبول الشهادة بدلا من التمرد . واستمر آباء الكنيسة ، مثل القديس اوغسطين ( ٣٥٤ - ٤٣٠ ) والبابا بيلازيوس الاول ، في تأكيد الثنائية بين السلطين المدنية والدينية حتى بعد اعتناق الامبراطور قسطنطين ( ٣٠٦ - ٣٣٧ ) المسيحية وبعد ان اعلنت ، للمرة الاولى ، ديننا شرعيا ، وبالتالي ديننا رسميا . وظل

التوازن بين هذين المصدرين للسلطة ، داخل الدولة عنصرا أساسيا في العقيدة المسيحية على الرغم من ان هذه النقطة كانت موضع تفسيرات عديدة .

ومع صعود الكنيسة داخل الامبراطورية المسيحية ، افتتح عهد خاص في موضوع التنظيم والفكر السياسي . وعلى الرغم من اقوال الامبراطورية الرومانية ، ظلت مؤسسات الكنيسة الرومانية على حالها منذ مجمع نيقوس - الذي ترأسه الامبراطور قسطنطين عام ٣٢٥ - وحتى الاصلاح البروتستانتي الذي قام به لوثر عام ١٥١٨ ، اي بعمد أكثر من الف سنة . وقد شملت ، خلال عدة قرون ، الامبراطورية الشرقية التي كان مركزها القسطنطينية حتى انشقاق عام ١٠٥٤ الكبير .

ولن يكون مضبوذا تماما ان تؤكد ان النظرية السياسية التي دافع عنها أصحاب هذا النظام كانت نظرية للدولة والكنيسة . فقد كان المؤلفون المسيحيون يعتقدون ان التسلسل الكنسي والتسلسل الامبراطوري او المدني جزئين من السلطة في القيادة المشتركة لسيادة مسيحية مشتركة . . . . .

وغالبا ما يتبنى مؤرخو الفكر السياسي المفردات اللاتينية للكتاب المسيحيين ليعينوا ان كل ترجمة يمكن ان تؤدي الى عكس المعنى . فكلمة *Sacerdotium* ( وترجمتها الاكليروس او جماعة الكهنوت ) تعني ، في الوقت نفسه ، المؤسسة للكنيسة ، من حيث هي كذلك ، ومسؤوليتها الاخلاقية العليا والدائمة . وتعني *Imperium* أو *Raqqum* ( الامبراطورية او المملكة ) ، في الوقت نفسه ، مؤسسات السلطة المدنية ووظائفها الخاصة التي هي ضمان النظام الداخلي وحماية المجتمع ، عامة ، من القوى الخارجية التي يمكن ان تهدد بتميره . والشراكة بين السلطتين تعطي المعنى لما كان المنظرون المسيحيون يمدونه بالحكومة الجيدة . ونحن نسيء فهم النظرية المسيحية ، بسهولة ، لان الفكر



السياسي الحديث لا يلجأ الى هذا النوع من المفردات . وكان يمثل على تصورهم ، احيانا ، بمجاز السيفين الذي عرضه البابا جيلازيوس الاول منذ عام ٣٩٤ . وكان يجب ايجاد التوازن الصحيح ، حسب الامكنة والمصور ، بين مقتضيات هذا العلم وأوامر العالم الآخر . وكان هذا الرمز يمثل نظريا ، التوق الى حياة المسيحي الداخلية والسعي وراء تحقيقها ، وهو ما كان يقتضي تشابكا وثيقا بين الاخلاق الاجتماعية وتطبيقها على الصعيد التنظيمي او التشريعي .

وحول نهاية القرن الرابع ، لجأت الكنيسة الى ذراع الامبرطورية لرد الوثنيين والمسيحيين المنشقين الى داخل الكنيسة المنظمة . وكان القديس أوغسطين ، اسقف هيبون ، ويبقى ، اكبر منظر للفكر السياسي المسيحي . فهو ، في دفاعه عن المسيحية ، في كتابه « مدينة الله » ( ٤١٣ - ٤٢٥ ) ، يمزج بين الفكر الحقوقي الروماني الذي نشأ عليه في شبابه واللاهوت المسيحي الذي كان قد اعتنقه ليقتراح تبريرا نهائيا للجمهورية المسيحية . وكان القديس أوغسطين يميز بين الدولة الدنيوية ومدينة الله . وقد رأى بعضهم انه كان يماثل بين مدينة الله والكنيسة . وكانت الكنيسة ، بالتالي ، اعلى من كل الامم الدنيوية . وقد جرى التسليم بهذه النقطة تسليما واسعا جدا ، في القرون التالية ، في الغرب ، الى درجة وصلت ، معها ، كنيسة القرون الوسطى الى ان تعد نفسها ، من خلال تسلسلها ومن خلال المجمع المسكوني ، سلطة ذات وحي الهي على الصعد الاخلاقية والثقافية والسياسية معا .

وبعد انهيار الامبرطورية الرومانية وانتقال سلطة الامبرطورية الى ايدي الشعوب التي كانت خاضعة لها سابقا ، أصبحت الكنيسة مستودع الفكر المثقف على كل مستويات المجتمع ( راجع الفكر السياسي في القرون الوسطى ) . ودخل الكهنة ، بالضرورة ، في ادارة الملكة وفي جملة الهيئات الاقطاعية . وغالبا ما كانوا الاشخاص الاكفاء الوحيدين القادرين على تولي مهمات زمنية . وفي الوقت نفسه ، كان الدخول في

الكنيسة وسيلة متميزة لتحقيق تقدم اجتماعي . واستعمال اللاتينية كلفة رسمية للمسيحية وموقع الكنيسة الرئيسي في اختيار من كانوا مؤهلين لتعلمها يقدمان ، في الوقت نفسه ، برهانا على سعة السلطات الذي اكتسبته وتفسيرا له .

الا ان الامبراطور شارلمان ( ٨٠٠ - ٨١٤ ) وضع سلطة الكهنوت موضع المسألة بمطالبته بكيانه بوصفه صادرا عن الله مباشرة ، دون وساطة البابا وثبثته ، وبتسميته ، هو نفسه ، للاساقفة وتكليفهم بمهمات كما لو كانوا اتباعه الخاصين . وكان يمكن لرجال الكنيسة ان يواجهوا بخيار بين احترام القواعد التي عينتها السلطات الزمنية للاقليم الذي كانوا موجودين فيه ولولاء للبابا الذي كان يقتضي منهم خضوعا روحيا .

وقد مال وصول غريغوريوس السابع الى البابوية ، عام ١٠٧٣ ، بالكفة الى الاتجاه المعاكس . فقد صنع غريغوريوس السابع ، بشكل خاص ، التثبيت الملواني للاساقفة ( راجع الجدل حول التثبيت ) . وعلى الفور ، انكرت سلطته . من جانب الامبراطور هنري الرابع الذي قام بمحاولة لاطاحة بالبابا . وبالمقابل ، حرم هذا الاخير الامبراطور واعفى اتباعه من الالتزامات المرتبطة بقسم الولاء الذي كفوا قد أدوه له .

ويجب ان نلاحظ ان عقيدة السلطين ، من حيث هي كذلك ، لم توضع ، ابدا ، موضع المسألة على الرغم من الخلافات بين المشاركين والمعلقين حول نتيجة الجدل والطريقة التي كان كل من الطرفين يتجاوز بها ، حقوقه . وعلى غرار الايمان الدستوري الحديث بتقاسم السلطات وتوازنها او بـ « لعبة الساعة » في الانظمة الثلاثية ، كانت فكرة وجوب وجود « السيفين » مقبولة من الجميع وتؤلف خلفية الجدل .

وامتاراً من القرن الحادي عشر ، حدث دم تدرجي للسلطة الاقطاعية ونمو لنخبة مستقلة داخلها . وكلت ، وهي الخبرة بالحقوق

المدنية والقانون الكنسي ، تفيد من ثقافتها الكلاسيكية والانسانية لتعارض  
مطلب البابا في ان يتخذ موقفا في دائرة التشريع الزمني .

وبقيت العلاقات المتبادلة بين سلطات المملكة وسلطات الكهنوت  
دون تغيير بالنسبة للرعايا في كل المجتمعات الاوروبية . وقامت ، فوق  
ذلك ، علاقة معقدة بين السلطات الكنسية وموقد البابا . وقيام  
التفتيش بين ذلك جيدا . فقد ادى التباعد حيال التقليدية الى التفكير ،  
في القرن الثاني عشر ، في ان المسألة تقتضي معالجة موحدة . وانتدب  
البابا غريغوريوس التاسع ، عام ١٢٣٢ ، وهبانيات للسفر من مكان  
الى آخر واجراء تفصيلات حول الذين كان مشكوكا في كونهم منحرفين  
او هراطقة . وكانوا ، اذا تبين انهم مدنيون ، يعاقبون من جانب السلطات  
الزمنية المحلية . والرعب الذي كان عمل التفتيش يبعثه لدى المعاصرين  
نجم ، على ما يبدو ، عن ان المفتشين لم يكونوا تابعين للسلطات المحلية  
الا بطبيعة اعمالهم .

ولم يهجر الرعايا المسيحيون تصورهم للولاء المزدوج ولم يتبين ،  
في الوقت نفسه ، للحكومات المدنية انها كانت تستطيع ممارسة السلطة  
دون ان ترجع الى سلطة البابا الا تدريجيا . وهنري الثامن ، ملكا انكلترا ،  
اعطى ، عندما اقم كنيسة دولة بقانون عام ١٥٣٤ ، ترجمة رسمية لقلب  
توازن السلطان بين السلطة الكنسية والسلطة المدنية الذي كان  
قد جرى من قبل ، الى حد بعيد ، في الممارسة .

وقد استرعت موضوعات المساجلة بين المملكة والكهنوت الانتباه  
اكثر مما استرعاها توازن السلطات المستقر ، نسبيا الذي يميز ، في نهاية  
المطاف ، المسيحية الاقطعية . وما يبرز ، من زاوية النظرية السياسية ،  
هو الديناميكية والابداع في هذا النظام لتوازن السلطات والاشراف عليها  
الذي كانت تجلوزاته - التي يمكن ان تقاد اية سلطة اليها - توازن بردود  
فعل علمة وغير عنيفة في اطار دولي واسع جدا . وكما سوف نرى ، فان  
ادعاء الكنيسة العصمة في احكامها هو الذي كان موضع الاعتراضات

أكثر مما كانت مهمتها في ممارسة سلطة أخلاقية . فقد كانت تتلاقى ، في تحدي عصمة البابا ، قوى عديدة : الحركات اللاهوتية والعلمية والفلسفية ، وبشكل خاص الطموحات السياسية للقادة الزمنيين الذين كانوا يرغبون في تأكيد استقلالهم في إطار الأمم .

ومع الإصلاح البروتستانتي ، استبدلت بعقيدة السيفين عقيدة الدولة ذات السيادة ( راجع الفكر السياسي للإصلاح ) . وقد جرى تصور السيادة ، في البدء ، كطريقة في وضع حد للكوارث التي سببتها المساجلات بين اللاهوتيين التقليديين وتقادهم المتحمسين . وعندما واجهت السلطات البابوية ، عام ١٥٢٠ ، الهجوم القوي على اللاهوت التقليدي من جانب لوثر - لاسيما حول مسائل النعمة والتفسير المبرر للكتاب المقدس والعزوبية الكهنوتية والفقرانات وفرض رسوم من جانب الكنيسة - ، افترضت هذه السلطات إمكانية اللجوء إلى سلطة الإمبرطور الزمنية لقيادة لوثر شخصيا إلى روما ، فلم تتردد في الرد . إلا أن لوثر استطاع الاعتماد على ضروب دعم لم تكن مأمولة ، بدءا بحماية أميره نفسه . وسرعان ما انتشر الضغط من أجل إصلاح ديني في بلدان مسيحية أخرى ، كفرنسا وإنجلترا وهولندا ، ولم تؤد محاولات مقاومة هذا الضغط إلى رجوع إلى التقليد ، بل استجرت ضروب اختلال متزايدة في النظام .

وبما أنه لم يكن في مقدور أي من القوى الموجودة أن ينتصر ، فقد حدثت مفاوضات دالة على الانشغال بالوصول إلى السلام . إلا أنه لم يتم التوصل إلى إيجاد أساس نظري لهذه الطموح النظري . ويبدو أنه قد ظهر تطور تدريجي في التفكير في هذا الموضوع بين صلح أوغسبورغ ١٥٥٥ و صلح وستفاليا ١٦٤٨ . وقد جرى التعبير عن التسوية - التي لم يكن يظن أن لها مدى نظريا - بالصيغة القائلة : « لكل أمير دينه » وكانت التضمينات الرئيسية لهذه الصيغة ، قبل كل شيء ، هي أن العقائد والتنظيمات الدينية يجب أن تتفق مع دين الحاكم الزمني الموجود .

وفضلا عن ذلك ، كان ينبغي أن لا يوجد تدخل من جانب دولة ذات سيادة في الشؤون الدينية لدولة أخرى .

وتبقى قضيتان لم يحسم بشأنهما ضمنتين في هذه القواعد البراغمية . الأولى تتصل بمعنى السيادة ومناها ( راجع السيادة ) . وقد أثار هذه القضية ذات المضمون القانوني المشرع الفرنسي جان بودان . كيف كلفت السلطات المدنية ، في أوروبا القرن السادس عشر ، بين دولة ذات سيادة وأخرى تابعة؟ كلن بودان يرى أنه كان يمكن تحديد هوية للدولة ذات السيادة ببعض الخصائص ، ولاسيما بالقدرة على التشريع وبكونها غير خاضعة لقانون دولة أخرى وبتسمية القضاة والمحافظين والقيادة العسكريين والقدرة على شن الحرب ويكون الدولة أعلى مرجع يتم اللجوء إليه . وكان يمكن ، كذلك ، أن تتصف الدولة ذات السيادة بحقها الحصري في فرض الضرائب وحق تحديد اللغة الرسمية وتحصيل مداخيل الاستقفيات الشاغرة . فلاعتراف بدولة على أنها ذات سيادة كان يستجر ، إذن ، نتائج هامة فيما يتصل بالسلامة القبريائية للجماعة السياسية ، ولا سيما حق عدم الخضوع لاضطرابات دينية .

والقضية الثانية كانت تتعلق بالتبرير الأخلاقي للسيادة الزمنية . هل كلن المسيحي يستطيع أن يقر بالشرعية لدولة يقرر ، فيها ، عامل زمني ، وليس سلطة دينية ، ملعو خير أو شر ؟ وهذه هي المسألة التي شكلت المصدر الرئيسي للصعوبات بالنسبة لاتباع البروتستانتية . وقد حسم لوتر وزوينفلي الأمر برد إيجابي ولكنها طرعا ، كشرط لذلك ، أن تستشار دائما ، بأكبر ما يمكن من العناية ، سلطات دينية معادلة لانبيااء العهد القديم . ودافع كالفان عن وجهة نظر أكثر تيوقراطية : فقد كان يرى أن سلطات الجماعة الكنسية هي التي تقرر في موضوع العقيدة الدينية وأن لها سلطة الحمل على احترام هذه العقيدة بواسطة التحذيرات والعقوبات . وعلى وجه الإجمال ، كان النقاد العقلانيون والإنسانيون للكنيسة التقليدية يعتمدون على الرأي المتنور للعلمانيين أكثر من رأي أي لاهوتي عقليدي أو أصلاحي .

واقترح توماس هوبز ، في كتابه « الليفيانان » ( ١٦١٥ ) أكثر نظريات الدولة الزمنية وذات السيادة أصالة وتماسكا . ولم يكن فكره فكر فيلسوف أو مؤلف كلاسيكي ، فقط ، بل كان ، أيضا ، فكر بروتستانتي منخرط ، بعمق ، في حركة الإصلاح في انكلترا . وهو يميز تمييزا واضحا بين الدين في خدمة التفكير الداخلي والدين في خدمة الدولة . وهو يرى أن المسيحية ، في الجوهر ، هي في خدمة التفكير الداخلي ، ولكنها تستطيع ، ضمن إطار جمهورية مسيحية تعتنق الإصلاح ، أن تكون في خدمة الاثنين . وكان هوبز يعارض ، جلدريا ، التسليطة في الكهنوت الروماني الذي كان يرى أنه يشوه العقيدة المسيحية على حساب الحقيقة والمقل من أجل تأمين سلطته الزمنية .

ويقوم أساس كل سلطة ، في رأي هوبز ، على المحافظة على الأمن العام . ولا تصبح أخلاق عامة ممكنة ولا يستطيع الأفراد الانخراط في أعمال جماعية ، ولا سيما فعاليات ثقافية ، إلا عندما يكون النظام قد استطاع الطول محل الفوضى . ويجب على مسيحيي هذا العصر كمسيحي العصر قبل المسيحي ، أن « يعطوا ما لقيصر وما لله الله » ، ومهمات قيصر ، في رأي هوبز ، هي المحافظة على النظام وليس ترجيح عقيدة خاصة أو طقس بأشرف نبي . وكان يلفت أنظار من كانوا يؤمنون بسلطة البابا المخالفة إلى أنهم قد خلعوا بصورة مضحكة . فيجب على كل مسيحي أن يفسر ، بنفسه ، الكتاب المقدس ، لا أن يرجع إلى تفسيرات شخص آخر .

والليفيانان ، من بين كل الكتابات حول الكنيسة والدولة ، يجري قطعة كاملة مع التقليد الاوغسطيني والقروسطي . ولا يقتصر الأمر لدى هوبز على كونه يرفض ، جلدريا ، مجاز السيفين ، بل إنه يحل محله اللفيانان القوي - وهو حاكم زماني يمسك سيف الدولة ، في يد ، والمعصا الرعوية للكنيسة الوطنية بالأخرى .

واستقلال الدولة - الأمة عن كل سلطة دينية خارجية تؤكد ، على هذا النحو ، من خلال مذهب السيادة . وقد بقي مكان المنظمات الدينية

داخل الدولة غير محدد . وكان يمكن تصور نماذج عديدة من العلاقات ، من قيام الكنيسة كفرع خاص للإدارة القومية حتى تصور للكنيسة كواحد من تجمعات عديدة لمشاركين في دين واحد متحدة في البحث عن روحانية داخلية مطبقة لمعقيدتها الخاصة .

وكانت الكنيسة الرسمية ، بالنسبة لمعظم أذهان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أصح ترجمة مشخصة للعلاقة بين الكنيسة والدولة كما كان الإصلاح قد حدها . ومهمتها هي إقامة طقوسية مشتركة للاحتفالات العامة وتعليم استعمال العقل نفسه وليس عقائد أو مذاهب خرافية أو لا عقلانية . وكان هوبز يؤكد أن وعظ القسيس يجب أن لا يفرض نفسه من خلال « السلطان على شعور الناس » بل بـ « الحكمة والتواضع والوضوح العقائدي وصدق الحديث وليس بنفي العلوم الطبيعية والأخلاق القائمة على أسباب طبيعية » . وقد دافع عن فكرة كنيسة رسمية ومدنية بروتستانتيون آخرون ، بينهم فروسيوس وسبينوزا وبعدهم ، بكثير ، كولريدج الذي تمنى تحويل الكنيسة الرسمية الى وكالة قومية للتربية والثقافة .

وبالمقابل ، كان الذين يرون أن رسالة الدين المسيحي هي ، أولا وقبل كل شيء ، التطهير الفردي - وخاصة الطوائف البوريتانية - ، كان هؤلاء يفصلون الكنيسة عن الدولة . وكانت خياراتهم هي ، بالاحرى ، الارادوية والاصولية والتفسير الحر للكتابات . وكان جان لوك ، وقد كتب حول هذا الموضوع « معقولة المسيحية » ( ١٦٩٦ ) و « رسائل حول التسامح » ( ١٦٨٩ ، ١٦٩٠ ، ١٦٩٢ ) يتوق الى التوفيق بين هذين الطرفين الاقصيين . وقد نادى بكنيسة متسامحة لا تكثر! وأوصى بالرفافة حيال المنشقين .

أما في العالم الحديث ، فإن الدولة التعددية ، أو متعددة المذاهب ، وقد فرضت نفسها بديلا ايجابيا لنموذج التسامح البسيط . وقد اقترح بيمر بايل ذلك منذ عام ١٦٨٠ ، ولكن الهوغنوت الفرنسيين انقسم ،

وكان من شأن تطبيق ذلك أن يمكنهم من الإفلات من الاضطهاد ، كانوا ينزعون الى أن انعدام الوحدة الدينية في بلد ما شيء غير مناسب . ويبدو أن ميثاق حقوق الولايات المتحدة ( ١٩٧١ ) كان أول اعتراف دستوري بالتعددية الدينية . فهو يؤكد ، بقوة ، أنه « لا يمكن للكونفرس أن يسن أي قانون يتصل بالاعلان دين ما ديناً رسمياً » أو « يمنع الممارسة الحرة لدين ما » . فهو يقدم ، إذن ، مثالا فعلياً على إدارة زمنية .

وقد أدى التسامح حيال تنوع وجهات النظر الدينية من جانب الكنيسة القائمة على المدى الطويل ، وهو ما كان قد أثار خشية اللاهوتيين التقليديين ، الى انفصال بين الكنيسة والدولة وحل الصلات الرسمية التقليدية بين الدولة والدين القائم في بلدان عديدة منها فرنسا . وبعض الكنائس التي كُتبت ترى نفسها ، في الأصل ، شريكاً للدولة ، ثم فروعاً من الإدارة تعد نفسها ، بعد اليوم ، تجمعا طوعياً داخل المجتمع يقتصر دورها السياسي - أن كان لها ثمة دور - على دور المربي على الصعيد الأخلاقي ودور مجموعة ضغط . وتقويم مثل هذا التطور يتوقف على رأي المرء في جوهر المسيحية : هل هي ، أولاً ، في خدمة الحياة الداخلية أم في خدمة المجتمع ؟ ومجموعة المواقف الممكنة بين هذين القطبين ذات أهمية حاسمة من وجهة نظر التطويل السياسي .

## كولونتاى الكسندرا

( ١٨٧٢ - ١٩٥٢ )

اشتراكية ومن العاملات في الحركة النسائية الروسية . ادخلت نقد الاسرة والاخلاق الجنسية البورجوازية في الماركسية ( راجع الحركة النسائية ) .



## كونت أوغست ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ )

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي جاء من بيئة كاثوليكية وملكية بدا بمعارضتها حتى ولو تطلع فيما بعد ، بحثين ، نحو التركيب الكاثوليكي - الاقطاعي للقرون الوسطى . وقد تأثر ، طيلة ما بقي من حياته ، بدراساته في مدرسة البوليتكنيك حيث اكتسب ثقة مطلقة بمنهج العلوم الطبيعية واشبع بالروح العقلانية للموسومة . وكونت الذي طرد من المدرسة لانه قاد تمردا ضد الادارة امضى قسما كبيرا من حياته ، منذ عام ١٨٣٢ ، كمدرس رياضيات متواضع . وتأثر ، ايضا ، بسان سيمون الذي كان سكرتيرا له ومعلونا من عام ١٨١٧ وحتى التقطيع بينهما عام ١٨٢٤ . وكان تربطهما الروحي ، خلال هذه السنوات ، من القوة بحيث يصعب الفصل بين اسهامات كل منهما . فقد اعطي كونت تعبيراً منهجيا لعملية سان سيمون ، وكان مؤسس الوضعية ، وهي فرع من العلمية . الا ان سان سيمون اقنع كونت بان اعادة تنظيم المجتمع التالية للثورة لا يمكن ان تقوم ، حصرا ، على العلماء والمعرفة العلمية ( « السلطة الروحية » لدى كونت ) ، بل ينبغي ان تشمل الصناعيين والنمو الصناعي ( وظيفة « السلطة الزمنية » ) .

في بداية العشرينات من القرن التاسع عشر ، صاغ كونت ، في ابحاث اصيلة ولامعة ، الخطوط الاولى للافكار التي طورها طيلة حياته . وقد لعبت امرأتان دورا اساسيا في حياة كونت الذي كان لديه ، فضلا عن ذلك ، نزوع مهووس الى العمل وميول اكتبانية . وفي عام ١٨٢٥ ، تزوج من مومس سابقة . ويفسر انهياره العصبي عام ١٨٢٦ بالانهك العقلي وبكون زوجته قد لجأت ، من جديد ، الى البغاء لتعيل الاسرة . وفي عام ١٨٤٤ ، وبعد ان انتهى كتبه « دروس في الفلسفة الوضعية » وقبل ان يبدأ بكتابه « نظام السياسة الوضعية » التقى كلوتيلد دوفو ، وهو ما زاد ميوله الدينية حدة . وبرز ، منذ ذلك الحين ، السلطة الروحية

التي تعلمها من ميستر في شبابه بحيث أن العلماء لم يعودوا يظنون ، في تصوراتهم ، محل الكهنة ، بل أصبحوا ، هم انفسهم ، انواعا من الكهنة . والوضعية السياسية هي ، دون شك ، واحد من اخصب تيارات القرن التاسع عشر .

يرى كونت ، في بحثه لعام ١٨٢٠ ، « تقويم موجز لمجمل الماضي الحديث » ، انه يجب رفض التصور التقليدي للسياسة لصالح ادارة استحقاق وادارة تكنوقراطية للشؤون العامة . وهو قريب من سان سيمون عندما يؤكد ان الثورات العلمية والصناعية والسياسية شقت الدرب نحو نظام اجتماعي جديد لا يحتاج ، فيه ، الشعب الى ان يحكم أو يقاد وحيث يكفي ، من اجل المحافظة على النظام ، تسوية الشؤون المتصلة بالصلحة العامة . ويجب ان ينظم المجتمع الجديد من جانب الذين يملكون الكفاءات العلمية ومن جانب رجال المصارف والصناعة الذين يشرفون على الموارد الضرورية لخلق الثروة . ويقارن كونت لماضي القسري ، قبل - الوضعي ، بالترابط الذي سوف يميز النظام المقبل . ويقول كونت ان القادة العسكريين يأمرهم في حين يكفي القادة الصناعيون بالادارة . وكان الناس ، في الحالة الاولى ، رعايا ، في حين أنهم ، في الحالة الثانية ، شركاء من أبسط عامل الى أغنى صاحب مشروع والى أكثر المهندسين كفاءة . الا ان كونت يقول ، بوضوح ، انه لن تكون هناك ديمقراطية . فسوف يلعب الشعب دورا سلبيا وتابعيا في اتخاذ القرارات . ويرد كونت على الذين يصفونه بأنه يدافع عن « استبدادية قائمة على العلم » بأن نتائج العلم ، بطبيعتها ، مؤقتة وقابلة للاختبار بحيث أن العلم لا يمكن ان يستخدم أساسا للقمع . ويقول ان قرارات العلماء ليست نتيجة ارادة متمسكة ، بل هي النتيجة الضرورية لما تطليه الوقائع .

وكان كونت يتعنى أن يستخدم « كتيبه الاساسي » الصادر عام ١٨٢٢ والذي كانت له ثلاثة عناوين متعاقبة ( « نظام السياسة الوضعية » عام ١٨٢٤ و « خطة الاعمال العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » عام ١٨٥٤ ) للهدف نفسه الذي كان لخطاب دالمير الافتتاحي في الموسوعة .

ويرى هايك أنه جرب نوعا من الثورة المضادة للعلم . ويرى كونت أنه من المستحيل العودة الى الماضي الملكي - اللاهوتي - العسكري الذي كان يؤلف النظام الاقطامي قبل الثورة . فلا يمكن لسيادة غير علمية أن توفر أساسا متينا لمجتمع يعاد تنظيمه ، سواء اكانت سيادة العقل الفردي بالنسبة لشؤون الروح أم لسيادة الشعب بالنسبة للقرارات السياسية . فلا شيء أكثر اضحاكا من المحاولات المتعاقبة لواضعي الدساتير من أجل بناء مؤسسات مستقرة على أساس المبادئ الثورية التي هدمت النظام القديم . ويرى كونت أن على رجال العلم الحاليين أن يرفعوا السياسة الى مصاف علم ملاحظة .

ونظامه - الذي سيسميه « العلم السياسي » في بداية العشرينات من القرن التاسع عشر ، ثم « الفيزياء الاجتماعية » ، وأخيرا « علم الاجتماع » عام ١٨٢٨ - يستند الى قانون للنمو التاريخي ، قانون الحالات الثلاث التاريخي . وهذا القانون الثابت ، القائم على طبيعة الأشياء - الذي كان تورغو قد تحدث عنه قبله مستلهما كوندورسيه - جعل كونت مشهورا . أن البشرية تتقدم . فقد انتقلت من الحالة اللاهوتية للملكية الى الحالة الميتافيزيقية للديمقراطية لتصل الى الحالة الوضعية ، العلمية والصناعية . ويدافع كونت عن تفوق السياسة الوضعية لأن النظام الوضعي يكشف ، إذ ذاك ، أن الآخرين يخترعون . فلا تقوم السلطة على القوة أو الثروة ، بل على الملاحظة العلمية للوقائع التي تقتضي استعادة السلطة الروحية .

ويشرح كونت ، في الأخير من أبحاثه الثلاثة الصادرة قبل انهياره العصبي عام ١٨٢٦ ، كيف يجب ، في رأيه ، أن يدار الرأي العام اللاحق للثورة . وهو يريد أن يعيد الى الحياة ، على مستوى أوروبا الشراكة الاخلاقية القروسطية التي كان ميستر قد قدم وصفا حصيفا لها في مؤلفه « حول البابا » ، ويرى أنه إذا كان الرجعي الكبير قدم ترياقا قويا ضد الليبرالية الهدامة ، فانه عاجز عن إعادة ما دمرته السيورة

التاريخية الى الابد . والعلم السياسي الذي يملك ديناميكية الثورة الفرنسية وسلطة الكاثوليكية الرومانية هو ، وحده ، الذي يستطيع اعادة الاجتماع الاجتماعي دون اللجوء الى قسر قاس . والوحدة بالاشتراك في عقيدة - الكاثوليكية دون المسيحية على حد قول صيغة هكسلي - توازن الاتجاه الى الصراعات الطبقية التي يشرها تقسيم ضيق للعمل بين ارباب العمل والعمال . وسوف ينبغي على السلطة العلمية الروحية منع استبداد الاغنياء واحلال ضبط القوى الاقتصادية بموجب المصلحة العامة محل استبداد القوى . ولا يعتقد كونت - على عكس دوركهيم - ان النمو التلقائي للمجتمع الصناعي سيقود الى تضامن اجتماعي بفضل تقسيم العمل . وهو مقتنع بان « تطابق المصالح » لا يمكن ان يأتي الا من طريق ضغط عقيدة اخلاقية - على غرار مالتوس الذي كان يؤكد ان هذه العقيدة أساسية اذا أردنا تحويل الزيادة الحتمية للسكان . ولا يعتقد كونت ان التعاون العمومي السلمي والسياسي يمكن ان يتحقق دون تدخل حكومة توجهها السلطة الروحية . ولا يتردد كونت ، في مؤلفه الكبير « نظام السياسة الوضعية » ( ١٨٥١ - ١٨٥٤ ) ، من المناداة بان علم الاجتماع ليس كافيا بذاته ، بل تلزم سوسيوقراطية او عبادة اجتماعية .

وعلى الرغم من ان كونت قد احتفظ بقتامات عام ١٨٢٠ الايديولوجية والمنهجية حتى نهاية حياته ، فان ميله الى القواعد والتنهيج اخذ ابعادا مبالغا فيها في سنواته الاخيرة ونزوعه الى هذيان تمجيد الرياضيات الذي تطور في صوفية دوغماتية وعلمية زائفة يفسر ، جزئيا بـ « الصحة العقلية » التي تبناها في عمر الاربعين . وفي عام ١٨٢٨ ، وهي السنة التي شهدت ولادة كلمة « سوسيولوجيا » ، قرر كونت الانقطاع عن قراءة كتب جديدة والاقتصر على الكتابة وقراءة شعرائه المفضلين - يجب ان يضحى بالاستهلاك لصالح الانتاج . فسوف يفقد ، اذن ، الصلة بافكار الآخرين . وقد اختار المائة كتاب التي ستؤلف المكتبة الوضعية الكاملة واظف الاخرى ، الناقلة . وهو يكشف عن نفسه ،

في « نظام السياسة الوضعية » و « نداء الى المحافظين » ، نصيرا متحمسا  
لديكتاتورية محافظة ورأسمالية . فالبروليتاريا سوف تكون خاضعة .  
وسوف تضمن الدولة للجميع التربية والعمل مع حد أدنى من الأمن  
الاجتماعي . وسوف تملس الديكتاتورية خلال فترة ٢١ سنة قبل  
ان تنتقل السلطة الزمنية الى ايدي ادارة ثلاثية من ثلاثة رجال مصارف ،  
ويؤلف كاهن الانسانية الاكبر المعادل الروحي لهذه السلطة . وسوف  
يكون لهذه المجموعة المصطفة ذاتيا والمخلدة لذاتها بذاتها صفة موظفين  
عامين يتصرفون من اجل المصلحة العامة التي هم ، وحدهم ، القادرون  
على تصورها .

ولا شك في ان جملة نظام كونت السياسي قد حيرت بعضا من اوائل  
المعجبين به ، في البدايات ، واشدهم حرارة في فرنسا ، ولكن تأخير  
افكاره كان دائما . وتأثيره في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع ، بفضل  
دوركهايم وليفى - برون خاصة ، لم يقتصر على فرنسا ، شانه في ذلك  
شان محاولته تأسيس اخلاق علمية محل المسيحية . الا انه اذا كانت  
نوعته الزمنية تجتلب اليسار غير الاشتراكي ، فان استبداديه كانت  
تناسب اليمين غير المسيحي ، ولا سيما شارل موراس . وقد كان  
للوضعية ، ايضا ، تأثير هام في العلوم الاجتماعية في القرن العشرين  
وسيطرت ، عن طريق السلوكية ، على العلم السياسي الامريكي لمنتصف  
هذا القرن (راجع النظرية السياسية والعلم السياسي ) . وكان لتصوراته  
التيكتوقراطية للسياسة ، وهو « منظر المجتمع الصناعي » ، ( آرون ) ،  
تأثير دائم ، ولو كان مبثوثا ولا شعوريا ، متصل بالامتداد بان الديمقراطية  
تقود الى سيطرة الجهل وانعدام الكفاءة . فالهندسون الذين يطبقون  
المعرفة العلمية على المسائل الصناعية مكرسون للتركيب بين القدرات  
الروحانية الزمنية اللازمة لضبط الجملة الشعبية في رابطة سلمية  
وانتاجية . فضلا عن ذلك ، قدمت مدرسة البوليتكنيك ، المعززة على  
قلب كونت ، قسما كبيرا من النخبة التي تحكم فرنسا . وقد انشئ  
معهد باسم اوغست كونت في المواقع البريسية القديمة لمدرسة

البوليتكنيك ، عام ١٩٧٧ ، من جانب خريج لهذه المدرسة ، هو فاليري جيسكار ديستان . وهذا المعهد لم يعش بعد التغيير الرئاسي عام ١٩٨١ . وهكذا ، وعلى الرغم من ادانته للمبدأ الديمقراطي الجديد بالازدراء ، ادى الانتخاب بالاقتراع العام الى الغاء هذا التكريس الرمزي لادارة علمية في خدمة السلطة الاقتصادية والسياسية ، مؤقنا على الاقل . الا ان الاتجاه نحو نمط ادارة تكنوقراطية يستمر ، كما تبين كونت ، يشعر بالآثاره ، بقوة ، في كل المجتمعات الصناعية المتقدمة تقريبا .

## كوندورسيه المريكز ماري جان

( ١٧٤٣ - ١٧٩٤ )

فيلسوف فرنسي كان الاصغر عمرا بين الفلاسفة المهمين في قرن الانوار والوحيد الذي عاش خلال الثورة الفرنسية وشارك فيها . وقد صنع لنفسه ، في البدء ، شهرة كعالم رياضي . وعندما اصبح تورغو وزيرا لمالية لويس السادس عشر ، سمي كوندورسيه الذي لم يجاوز الثلاثين ، اذ ذاك ، مفتشا عاما للنقد . وشارك ، في تلك الفترة ، في التصور القديم القائل ان اصلاح فرنسا يقتضي تقوية سلطات الملك واخضاع البرلمانات والهيئات التقليدية الاخرى .

واصبح كوندورسيه ، في بداية الثورة ، جمهوريا . ودافع عن عدم التناقض في هذا الموقف بقدر ما أكد ، دائما ، « سيادة العقل » . وهو يميز ، بمناسبة ، هذا المدلول عن « الارادة العامة » لدى روسو ودعا ، على العكس من ذلك ، الى سيادة « العقل العام » . وقد كان العقل يقتضي ، في النظام القديم ، حكومة متناسقة وموحدة كان الملك ، وحده ، يستطيع توليها . فقد كان للعاهل الحق بالحكم بقدر ما كان الممثل الحقيقي للامة في مجموعها ، في حين ان البرلمانات لم تكن كذلك .

ويرى كوندورسيه ان لويس السادس عشر لم يعد ، منذ عام ١٧٨٩ ، هذا الممثل ، وان العقل العام يجب ان يتم فصل على مؤسسات

جديدة . ويرفض كوندورسيه الديمقراطية نظرا لعدم كون البشر ، عامة متنورين ، ولكنه يقترح اعطاء الاغلبية حق اختيار نواب سيشرعون باسمها من بين افراد نخبة مثقفة . وهو يصوغ تقنيات منضجة جدا لضمان كون الانتخابات للمجالس المؤقتة والوطنية ممثلة ، حقا ، لـ « الروح العامة » . ومجالس كوندورسيه أصيلة . فمن أجل تجنب ان يظلم العقل بالهوى والرأي العام ، يقترح ان لا تجتمع هذه المجالس ، بل ان تعمل بالمراسلة . وبمباراة موجزة ، يجب حذف السياسة لفتح الطريق امام « العلم » .

ودافع كوندورسيه في كتابات عديدة عن فكرته القائلة أن الحكومة يمكن أن تكون في علمية الفيزياء . فلا يوجد أي شيء مؤكد في هذين الميدانين ، وكل شيء يستند الى احتمالات . وسوف يكلف خبراء بحساب الاحتمالات في العلم السياسي . ويتصور كوندورسيه انبثاق طبقة من البروقراطيين مكرسة من أجل « العقل العام » وينبغي عليها صياغة حلول عقلانية لمسائل قومية كالدفاع والصحة وتحديد الضرائب والتربية والرءاء العام . وتصوره لاتساع دور الدولة قريب من تصور القرن العشرين .

وقد انتخب كوندورسيه في عدة مجالس ثورية وانضم الى نادي اليعاقبة عام ١٧٩٢ . ولم يقترح على موت الملك ( فهو ضد حكم الاعداء ) ، ولكنه اقترح لصالح الجمهورية . ورأى انصار حكومة الشعب ان كوندورسيه يرغب ، بمناداته بسيادة العقل ، في نقل السلطة الى « كهنة فلسفي » . والدستور الذي صاغه لتطبيق اهدافه استقبل استقبالا جيدا من جانب الجيرونديين ، ولكنه افقده اصدقائه القدامى اليعاقبة . وفي عام ١٧٩٣ ، في عهد الارهاب ، اضطر كوندورسيه الى الاختباء ليفلت من الاعتقال .

وقد كتب اذ ذاك ، « مخطط للوحة تاريخية لتقدم الذهن البشري » ( صدر عام ١٧٩٥ ) . ويميد كوندورسيه تأكيد كون الامر

لا يقتصر على ان العلم قادر على انقاذ البشرية ، ولكنه على اهبة ان يفعل ذلك ايضا . وانتهى امر كوندورسيه الى الاعتقال . ومات في السجن ( وربما انتحر ) في عمر الخمسين .

## كونستان هنري بنجامان

( ١٧٦٧ - ١٨٣٠ )

هنري بنجامان كونستان دوربيك مفكر ليبرالي فرنسي من اصل سويسري . وقد لعبت اصول كونستان البروتستانتية السويسرية دورا كبيرا في حياته وفكره على الرغم من انه عاش معظم حياته خارج سويسرا . وكان ابوه ، الضابط المحترف ، يقود فوجا في هولندا . وتمت تربية كونستان الفنى والمبكر النمو ، في البدء ، في بروكسيل ، ثم في جامعة ايرلانغن ، واخيرا في ادنبرة حيث اتصل بالنظرية الاجتماعية لفلسفة الانوار الاسكتلندية . وعند عودة كونستان الى القارة الاوربية ، التقى السيدة دوشاريير الاكبر منه سنا ، ووجد ، اذ ذلك ، نوع المرأة الذي سيسود حياته : نساء اكبر منه سنا سيشاركنه هواه للأفكار . ولم يعمر زواج تقليدي ، عام ١٧٨٩ ، طويلا . ( وتزوج ثانية ، فيما بعد ، لكن هذا الزواج كان قصير العمر ايضا ) . وكونستان مؤيد للثورة الفرنسية ، وهو ماضى به الى العمل ، لفترة قصيرة ، وصيفا للثوق دوبرنشفيك حتى نهاية ١٧٩٤ . والتقى ، بعد ذلك ، السيدة دوشتايل ، المرأة التي كان لها اقوى اثر في حياته وأفكاره خلال ما يقرب من عشرين سنة . وانضم كونستان الى حلقتها الليبرالية في باريس ونشر ، عام ١٧٩٦ ، اول ابحاثه السياسية مدافعا عن حكومة « الادارة » ضد الحركات الرجعية . وفي عام ١٧٩٨ ، صار عضوا في « التريبونا » ولكن بونابرت لم يرجع لعلاقاته بالسيدة دوشتايل التي جعلت منه شخصا غير مرغوب فيه . وفي عام ١٨٠٣ ، لحق بالسيدة دوشتايل الى المنفى وقضى



كثيراً من الوقت في قصرها في كوبيه ، قرب جنيف . وزار كونستان ،  
ايضا ، ألمانيا وانفتح على فلسفتها الرومنطيقية وفكرها الديني ( راجع  
الرومنطيقية ) .

وكانت سنوات الامبرطورية اكثر سنوات كونستان ابداعاً على  
الرغم من انه نشر القليل . فقد عمل في مؤلفاته الرئيسية في السياسة  
والشعور الديني . وقلده سقوط نابليون الموشك على الوقوع الى أن  
ينشر ، عام ١٨١٣ ، « حول روح الفوز والاعتصاب في علاقاتهما بالحضارة  
الأوروبية » حيث يرى أن غرائز نابليون التوسعية تعارض معارضة  
عميقة الاتجاهات الجديدة للمجتمع الأوروبي الذي يريد السلام . وبلغت  
بصورة متزايدة ، الى التجارة . واستلهم كونستان فلسفة الأنوار  
الاسكتلندية في تحليله للتغير الاقتصادي والاجتماعي . وعندما عاد  
كونستان الى باريس ، أصبح ، في عهد لويس الثامن عشر ناطقاً بارزاً  
بلسان الليبرالية التي أعطت الميثاق الدستوري . ولكنه ترك نفسه  
يقتنع ، بعد عودة نابليون من جزيرة ألبا ، بنواياه الليبرالية وكتب ميثاقاً  
دستورياً للامبرطورية المستعادة . وبعد واترلو ، هرب كونستان الى  
انكلترا حيث كتب « أدولف » وهي رواية تعد تحفة في الاستبطان .  
وعندما عاد الى باريس ، انخرط في مهنة الصحافة ودافع بحماسة وكفاءة  
عن حريتها . وأصبح ، عام ١٨٩١ ، نائباً وحارب الرجمية الملكية  
المتطرفة بعد مقتل ولي العهد عام ١٨٢٠ . وقد حدث صحته السيئة  
وولعه بالقمار ، في العشرينات ، من نشاطه السياسي . ولم يكتسب  
نفوذاً كبيراً في المجلس ، على عكس روايته كولار أو دوسير ، لأنه لم يكن  
قادراً على الارتجال . وهو شهير ، بصورة خاصة ، بمقالاته الحادة .  
وتوفي كونستان بعد ثورة تموز التي دعمها بقليل .

ان الفكر الاجتماعي والسياسي لكونستان ، كفكر السيدة كوشتايل ،  
يؤلف نوعاً من التعليق على كتابات روسو . واصول روسو السويسرية  
وتصوره للإرادة العامة ، وكذلك استخدام أفكاره من جانب ثوريين — مثل

روبيبير - نسر لماذا لا يستطيع البروتستانتيون الليبراليون تجاهله عندما يتساءلون لماذا انحطت الثورة الى ارباب . هل يأخذ تصور الادارة المدنية المندمج في مدلول الارادة العامة في حساباته ، حقا ، الطموحات المسيحية الحديثة ؟ هل ضل روسو اعجابه بـ « مدينة » العصور القديمة ودفعه عن المشاركة الاجتماعية في « العقد الاجتماعي » ؟ بهذا النوع من الاسئلة تجاوزت السيدة دوشتايل وكونستان ، شيئا فشيئا ، الفكر الليبرالي الاولي للقرن الثامن عشر . لقد انتقدا تصور روسو للحرية وسعيا الى معرفة ما يفترق ، به ، المجتمع الحديث عن المجتمع القديم .

وهكذا توصل كونستان الى تمييزه الشهير بين الحرية القديمة والحرية الحديثة . فقد فهم القدامى الحرية في حدود المواطنة - أي حق المشاركة في مجلس يناقش ويتخذ قرارات . ولكن هذا الحق لا يضمن ايا من الحقوق الفردية أو الخاصة التي يربط الأوروبيون الحديثون بينها وبين فكرة الحرية . فالحياة الوحيدة المقبولة كانت ، بالنسبة للأفريق ، حياة المواطن ، ويرتبط ذلك بما كانت عليه حياة طبقة متميزة اوارستقراطية في مجتمع رق . أما في أوروبا الحديثة ، فان المساواة أمام القانون وحرية الفرد في السعي وراء مصالحه الشخصية قد خلقتا سياقاً اجتماعياً وأخلاقياً مختلفاً جذرياً . فالاستقلال الفردي واتعدام القمع أصبحا ، بدلا من تضامن طبقة محاربة ، القيمتين الأساسيتين ، والاتجاه السلمي والاقتصادي للمجتمعات الحديثة يستلزم أن يشمل الرخاء العام حماية المصالح الخاصة بدلا من التضحية بها في سبيل مدلول مفرب البساطة للصالح العام . ان مثل هذا المدلول الواجب المدني يصبح خطرا عندما ينتقل الى أمة حديثة ، لها دولة ، لأنه ينزع الى اعطاء السلطة لاوليفارشية تخفي سلطتها وراء توجيه النداء الى الارادة العامة .

ويدافع كونستان ، أيضا ، عن « الاكتشاف » الحديث للتمثيل ضد استخدام روسو لـ « المدينة » القديمة وذلك لتجريد هذا المفهوم

من القيمة . ويرى كونستان أن النظام التمثيلي هو أحسن وسيلة لصيانة الاستقلال الفردي ، في حين لا يقترح روسو سوى ضمانة شكلية للحرية ( عن طريق التبادل ) في مفهومه عن « الإرادة العامة » . وعلى وجه الإجمال ، فإن انشغال كونستان بحماية الاستقلال الفردي ، قبل كل شيء ، يقوده الى الخفض من تقدير الطاقة الأخلاقية للمشاركة السياسية ، التي كان روسو قد ألح عليها ، ان لم يكن قد أدى به الى تجاهلها . ولكن كونستان يراجع ، عام ١٨١٩ ، بعضا من أفكاره في برهنة الصراع بين الليبراليين والملكيين المتطرفين في عهد مودة الملكية الا انه يبقى مبهما فيما يتعلق بمعرفة ما اذا كانت هذه المشاركة مبررة كوسيلة لحماية الحرية المدنية أم ما اذا كانت قيمة في ذاتها .

ويشتهر فكر كونستان السياسي ، خاصة ، بهذا التمييز بين الحرية القديمة والحرية الحديثة - الذي أعطاه كونستان صورة نهائية عام ١٨١٩ بعد أن رسم خطوطه الرئيسية في كتابات عديدة . الا أن كتابه « مبادئ السياسة » الصادر عام ١٨١٥ يتضمن ملاحظات بارعة وأصيلة حول مشكلات عديدة . ويفتح كونستان ، بشكل خاص ، انتقاد مفهوم السيادة ، وهو النقد الذي سيتابعه غيز وتوكفيل . وعلى هذا النحو سوف تنفصل الليبرالية الفرنسية لبداية القرن التاسع عشر عن فلسفة انوار القرن الثامن عشر . وكذلك ، فإن اهتمام كونستان بالشعور الديني يفصله عن الفلاسفة السابقين . فهو يريد ، في كتابه « حول الدين » ، انتقاد الشعور الديني من استغلاله من قبل الكهنوت ومن مذهب المصلحة الشخصية السطحي . وهو يقاتل على جبهتين ، ضد مادية القرن الثامن عشر وضد التعصب الكهنوتي لدى الملكي المتطرفين في عهد مودة الملكية . وقد وفق ، وهو الوفي لاصوله البروتستانتية ، بين المبادئ الليبرالية والشعور الديني المخلص مدافعا ، بذلك ، من الليبرالية ضد اتهامها بأنها معادية للدين .

## كيلسن هانز

### ( ١٨٨١ - ١٩٧٣ )

منظر ومشرع دستوري نمسوي . ولد كيلسن في غاليسيا ودرس الحقوق وأصبح أستاذًا في فيينا ( ١٩١١ - ١٩٣٠ ) ثم في كولون ( ١٩٣٠ - ١٩٣٣ ) . وبعد وصول هتلر الى الحكم ، أقام في براغ ( ١٩٣٣ - ١٩٣٨ ) ثم في جنيف ، وأخيرا في بيركلي في الولايات المتحدة . ان المسألة الأساسية ، بالنسبة لكيلسن ، ابستمولوجية : كيف يمكن ان نحصل على معرفة علمية وموضوعية للحقوق المعيارية ؟ ان هذا يترجم ، بيسر ، في الروح الكلتية الجديدة لنهاية القرن في فيينا ، يبحث عن الافتراضات المسبقة التي تتيح هذه المعرفة .

وكما يؤسس مبدأ سببية مفترض مسبقا للنماذج الخاصة للصلات بين الاحداث ( صلات سببية ) التي تؤلف معرفتها وتوضحها مهمة العلوم الطبيعية في ميدان ماهو « كائن » كذلك يجب ان يوجد مبدأ مفترض مسبقا يرتب معرفتنا للصلة المعيارية النوعية ( اذا كان هناك (أ) فيجب ان يكون هناك (ب) ) التي تكون معرفتها مهمة العلم المعيارى الذي يدرس ميدان « ماينبغي ان يكون » .

وهناك ، في معرفة كل نظام قانوني ، افتراض مسبق ضروري هو انه يجب ان تقدر ان الفعل التاريخي الذي يخلق الدستور صحيح . واستعمل القوة في الجماعة يقوم حول هذا النظام الدستوري وحول المعايير القانونية التابعة التي خلقت لدى ممارسة السلطة . ولهذا المعيار المفترض مسبقا ، ولكنه غير مطروح كمبدأ ، أو المعيار الاساسي ، نتيجة هي اننا لا نحكم على الافعال البشرية من خلال تأثيرها العقلي او المحتمل في الآخرين ، بل نحكم على معايير سلوكية تخلفها لبشر آخرون يعونها ، بدورهم ، ايضا . والمعيار الاساسي هو المفهوم الذي يعرفه كيلسن اكبر المعرفة ان لم يكن الذي يفهمه افضل الفهم .

ولكيلسن رؤية ديناميكية للنظام القانوني . فمن وجهة النظر التعاقبية ، يمين الحق للمواضي قواعد خلقه ذاته . والدستور الصحيح هو فعل التشريع الأعلى عندما يضعه مشرعون مؤهلون . ويمكن للتشريع الأولي ، بالصورة نفسها ، ان يصنع صحة التشريع الثانوي . وكل صور التشريع العام تسمح باللجوء الى عقوبات قضائية في حال خرق القانون . والنظام الحقوقي يسمح للمواطنين ورجال القانون بانزال العقاب . فالنظام القانوني هو ، اذن ، سيرة تجسيد للمعايير تصل الى توجيهات فردية ومشخصة . ويقتضي الانتقال الى الشخص حذف كل التباس . وتعد المعايير العامة ، دائما ، مجالا للتفسير . فالمعيار العام ، كقاعدة تقويم للأعمال ( القانونية او غير القانونية ) ، لا يغطي ، ابدا ، كل الحالات الخاصة بصورة استنفاذية . والمعايير الفردية هي ، وحدها ، القادرة على بلوغ هذه النتيجة .

وبالتالي ، فينبغي ، على كل مستويات التسلسل ، لافعال ارادة استنسابية ان تسد الفجوات وتضييق مجال عدم التحديد لان المعايير المفردة هي ، وحدها ، المحددة تحديدا كاملا . وهذه السيرة ليست استنتاجية ، فلا يمكن استنتاج القواعد النوعية من القواعد العامة ، ولا يمكن ان توضع الا من جانب اشخاص تسمح لهم القواعد العامة بذلك .

واقفال خلق المعيار هذه تسمح لنا بان نفهم معنى « الواجبات » ، وبالتالي مقولة المعيار . فكل فعل ارادة يتصل بسلوك شخص آخر يعني ، من الناحية الذاتية ، ان الاخر يجب ان يفعل شيئا ما . الا انه ليس لهذا « المعنى الذاتي » ، لهذا الواجب « الذاتي » دلالة موضوعية بالضرورة . واطروحة كيلسن هي ان المعاني الذاتية والموضوعية لا تتوارد الا عندما يكون فعل الارادة مسموحا به . ولا يكون الحكم المعياري الموضوعي ( او المشترك بين اللغات ) ممكنا الا عندما يكون المفترض مسبقا اساس عقلاني ( معيار اساسي ) ومن اجل ان يكون للمعيار الاساسي اساس عقلاني ، يجب ان تكون القواعد الدستورية التي تصدق عليه ناجعة اجماليا في نهاية المطاف .

وكما انه يجب تصور القانون المستوعب بالصورة التعاقبية كنظام ديناميكي يضبط خلقه الخاص ، كذلك يمكن ان يستوعب بصورة مترامنة في وجهه السكوني . وهذا المنظور للنظام القانوني يكشف صفة اخرى هي انه نظام قسري . وبالفعل ، فان كل عنصر حقوقي - دون استبعاد الدستور او المعيار الاساسي - في كل تمثيل سكوني للقانون ، يصبح شرطا للاستعمال المسموح به لعقوبته . فنظرا لصحة الدستور ، ونظرا لصحة التشريع في العقود ، ونظرا لصحة تنفيذ عقد ما ، ونظرا لانتهاك العقد من جانب أحد طرفيه وصحة شكوى طرف آخر ، يجب على المحكمة ، اذ ذاك ، ان تأمر الطرف الذي انتهك العقد باصلاح الاضرار . . وبالمقابل ، فان كل فعل قسري من جانب انسان ضد انسان آخر هو ، من وجهة نظر قانونية ، جنحة او عقوبة . ويمكن ان يدرك القانون ، بتصوير الضبط العام للقرى بهذه الصورة ، كنظام سلام ، وهذه هي الصورة التي يمثلها كيلسن عليها .

والدولة ، بالنسبة لكيلسن ، تشخيص وحدة النظام القانوني . فالحديث عن الدولة هو حديث عن الحق ، والعكس بالعكس . ولا يمكن تصور ثنائية الدولة والحق ، وبالتالي فان النظريات التي ترى ان الدولة هي التي تخلق القوانين هي نظريات جوفاء .

وتخضع الدولة والنظام القانوني ، ذاتهما ، للحقوق الدولية التي يضمن مبدأ كفايتها صحة الأفعال التي تسمح بها الدول قانونيا . وي طرح كيلسن فكرة - معترضا عليها جدا ( ومغلوطه نون شك ) - هي فكرة وحدة الحقوق الدولية وحقوق المدينة . فكل الانظمة الحقوقية المحلية ، بموجب هذه المقاربة ، انظمة فرعية للنظام الحقوقي الدولي .

ويقود التصور الوجداني نفسه كيلسن الى ان يرى ان النزاع بين معايير صحيحة مستحيل . فاذا اتفق ان تعارض معيار قانوني ومعيار اخلاقي ، فان احدهما يجب ان يبطل . ويخلص كيلسن ، في مقاربة ذاتية ، الى ان وجهة النظر الوحيدة التي تستطيع ان تدعم

نظاما معياريا موضوعيا وبينيا هي وجهة نظر الحق . وتبدو له الفكرة القائلة ان الصحة القانونية يمكن ان تتحول بموجب القيمة الاخلاقية الموضوعية من قبيل العبث .

ويرى كيلسن ان المعايير العامة غير محددة الى حد ان التطبيق المفرد للقانون يتضمن ، بالضرورة ، جانبا ايدولوجيا . والايدولوجية محتومة في القمالية الحقوقية ، ولكنها لا تختلط بنظرية الحق الخالصة . وكان لكيلسن ، حول هذه المسائل ، مساجلة طويلة مع الحقوقيين الماركسيين . وجهة نظر كيلسن معالجة في كتاب « النظرية الشيوعية للحق » ( ١٩٥٥ ) .

## كينز جون ماينارد

( ١٨٨٣ - ١٩٤٦ )

عالم اقتصاد بريطاني نشأ في ظل افكار سيفدويك ومارشال في كمبردج . وقد تار كينز ، جذريا ، بالاقتصاد السياسي بكتابه « النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقد » ( ١٩٣٦ ) الذي فسر على انه يبرر اللجوء الى عجز الموازنة لتنشيط العمالة . وكان من انصار صلح مشرف مع ألمانيا عام ١٩١٩ وشارك في خلق صندوق النقد الدولي عام ١٩٤٤ .

يرى كينز ان الفقر والصراع الاقتصادي بين الطبقات والامم (الذين يمكن ان يولدا الحرب) يمكن قهرهما بفضل اعادة تنظيم المجتمع . وهو يرفض « اشتراكية الدولة » ويرى ان الرأسمالية تصون الحرية الشخصية وانها ناجعة بسماعها بلا مركزية القرارات ولجئها الى المصلحة الشخصية . ولكن الفوضى الاقتصادية المصاحبة لرأسمالية حرية العمل لا تؤمن العمالة الكاملة ولا مساواة كافية في توزيع المداخل والثروة . وهذا ما يجعل تدخل الدولة ضروريا . وتنامي دور الدولة والاشراف الحكومي الاوثق على الادخار والاستثمار والقوائد المنخفضة

وبرامج الاعمال الكبيرة هي وسائل بلوغ « العدالة والاستقرار الاجتماعيين » . وسوف تنجم ، عن ذلك ، رأسمالية معدلة ستلعب ، فيها ، النوافع المالية ، كما يامل كينز ، دورا اقل اهمية .

وفي حين يناقش علماء الاقتصاد معنى كتابات كينز ، تخضع السياسات الكيزية لانتقادات واسعة . وياخذ بعضهم عليها انها شجعت التضخم وزيادة تدخل الدولة ، في حين يرى آخرون انها كانت منشأ التنمية الاقتصادية لما بعد الحرب والعمالة الكاملة ( حتى بداية السبعينات على الاقل ) .





## حرف الـلام

لا بـيـولا

لا سـال

اللام مع دانيون

لو ثـر

لو كـو

لو كـاكس

لو كـمـبورغ

الليبرالية

لينـين

الليثنية



## لابريولا انطونيو

( ١٨٤٣ - ١٩٠٤ )

فيلسوف ماركسي ايطالي ، ولد في جنوب ايطاليا ودرس في جامعة نابولي حيث كان يدرس الهيجلي برتراندو سيافنتا . وانطونيو لابريولا معروف ، بوجه خاص ، كقول ماركسي هيجلي على الرغم من ان فيكو وسبينوزا وهربارت مارسوا ، ايضا ، شيئا من التأثير في تطوره الثقافي . لقد كان اول من ركز ( قبل ثلاثين سنة من نشر كتابات شباب ماركس ) على دور الوعي والتطبيق في الماركسية . واهم كتاباته هي : « الى ذكرى البيان الشيوعي » ( ١٨٩٥ ) ، و « أبحاث في التصور المادي للتاريخ » ( ١٨٩٦ ) و « محادثات في الاشتراكية والفلسفة » ( ١٨٩٧ ) . ولم ينشأ اي من هذه المؤلفات ككتاب منهجي ، بل هي ، بالاحرى ، تأملات تمهيدية في التصور المادي للتاريخ . وقد أصبح الكتابان الاولان من الكلاسيكيات الثانوية في الادب الماركسي . وقد امتدحهما انغلز وبلخانوف ( الامر الذي يلقي الشك على الصور التي فهمها عليها مؤلفات لابريولا ) .

واسهام لابريولا الاساسي هو بعض تفسيرات ماركس الحتمية . وكان نقديا ، على نحو خاص ، حيال تفسيرات لوربا وانريكو فري المستلهمة من الداروينية والتي تقول ان وسائل الانتاج تتبع قوانين ديناميكية التطور الطبيعي . فلابريولا يميز تمييزا جديدا بين دراسة العالم الطبيعي ودراسة العالم البشري . فالاجتمعات البشرية مصنوعة ، فعلا ، من جانب عمل الانسان وتشكل ، بالتالي ، بيئة صناعية . وهو يرفض التصور الماركسي العامي الذي يقول ان البنية الاقتصادية تحدد المؤسسات والوعي ويستشهد ، تكرارا ، بفكرة انغلز القائلة ان الاقتصاد ليس العامل المحدد « الا في نهاية التحليل » . ويرى ، ايضا ، ان الماركسية هي ، قبيل كل شيء ، فلسفة عملية . والتطبيق هو اعادة القولبة

الواقعية للطبيعية من جانب الانسان وخلق التاريخ بواسطة العمل العقلي واليدوي . وليست الثورة ، ببساطة ، نتيجة تغير في البنية الاقتصادية . فهي لن تحدث ما لم تخلق البيرولياتيا الشروط اللازمة لحدوثها وتنظيم نفسها من أجل ان يكون الانتقال الى نمط انتاجي جديد ممكنا . وعلى الرغم من أن لابيولا تدريجي ، فإنه ينتقد ، في وقت واحد ، اصلاحية توراتي وجوريس وتحريفية بورنشتاين التي ترجح ، في رأيه ، الرأسمالية البوجوازية أكثر مما ترجح نمو الوعي العمالي المقبل . وقد اعترض ، ايضا ، على اربادية سويرل وكروثشه . وقد اثر عمله في فرامشي .

## لاسال فردينان

( ١٨٢٥ - ١٨٦٤ )

قائد اشتراكي الماني ، ابن رجل اعمال ، درس فلسفة هيغل في برلين واشترك اشتراكا فعلا في ثورة ١٨٤٨ ، وقد كرس نفسه بعد ذلك ، خلال حوالي عشر سنوات ، لكتابه مؤلفات فلسفية وحقوقية لم اشترك ، من جديد ، بصورة فعالة ، في الحياة السياسية . والسنتان الاخيرتان من حياته هما اللتان عاد ، خلالهما ، الى النضال . وقد أسس الرابطة العامة الالمانية للعمال ، وهي اول حزب اشتراكي الماني . ومات لاسال في ميانزة .

ويرتبط اسهام لاسال الرئيسي في الفكر الاشتراكي بالنتائج الاقتصادية السياسية التي استخلصها من تحليلاته الاقتصادية . فهو يريد ، على الصعيد السياسي ، انضاج صورة اشتراكية لمبادئ ريكاردو . وهو يبين ، بصورة مفصلة ، أن مداخيل الدولة تأتي ، بصورة رئيسية ، من الضرائب غير المباشرة التي تصيب الفقراء بصورة مفرطة ، في حين أن الوصول الى السلطة السياسية يقوم على دفع ضريبة مباشرة على

الملكية ، وهي ضريبة لا تسهم في واردات الدولة الا اسهاما ضعيفا .  
ويلج لاسال على الفكرة القائلة ان علاقات الانتاج هي علاقات استغلال  
ويخترع تعبير « قانون الحد الحيوي الاذن للاجور » الذي تعين الاجور ،  
بموجبه ، في المستوى اللازم ، بالضبط ، للسماح للعامل واسرته بالبقاء  
على الحياة . وقد انفصل الانتاج ، في الرأسمالية المعاصرة ، عن الملكية  
وسادت القوضى بصدد التوزيع . ويقترح لاسال ، اصلاح هذه  
التناقضات غير المقبولة في مجتمعاتنا ، ادوية تذكر باقتراحات لويس  
بلان : خلق تعاونيات انتاجية يملكها ويشرف عليها العمال المدين يحتفظون ،  
على هذا النحو ، بملكية قيمة ثمار عملهم . وعلى الصعيد السياسي ،  
يطالب لاسال باقتراح عام مباشر من أجل ان تعكس الدولة مصالح  
العمال ، من جهة ، وتبذل للدولة مكرس للسماح للتعاونيات بايجاد  
رؤوس الاموال المالية التي يحتاجون اليها من جهة ثانية . وينظر الى  
الدولة ، اذ ذاك ، بوصفها قادرة ، امكانيا على الاقل ، على تمثيل طبقة  
العمال . ويدرك لاسال ضروب ضعف البورجوازية الالمانية ، وكان  
مسعدا للتفاوض مع بسمارك لتطبيق مشروعاته . وقد انتقدت  
تصورات لاسال ، جدا ، من جانب الماركسيين لانها تسند نمو الاشتراكية  
الى سلوك الدولة المؤيد والمتسلح ( راجع الماركسية ) . وعلى الرغم من  
ان تطيل لاسال يفتقر الى التماسك والحس السليم معا ، فان طاقة  
مدهشة تخرج من عمله ، وقد اثر مزجه التحمس بين ريكاردو وهيتلر  
تائيرا قويا في الاشتراكية الالمانية حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريبا .

## الاممانيون

بروتستانتيون راديكاليون بدأ توسعهم في القرن السادس عشر ،  
في سويسرا . وكانوا يؤمنون بمعمدانية الراشدين ، ومن هنا جاء  
اسمهم . وكثروا يرون في الكنيسة رابطة طوعية مفصولة ، كليا ، عن  
الحكومة المدنية . واشتهر الالمانيون عام ١٨٢٣ ، عندما سيطروا

على مدينة مونستر حيث اقاموا تيوقراطية شيوعية قبل ان يبادوا .  
( راجع الفكر السياسي والاصلاح ) .

## لوثر مارتن

( ١٤٨٢ - ١٥٤٦ )

لاهوتي المتي ، اصلاحي ومترجم للتوراة . كان راهبا أوغسطينيا  
واستاذ لاهوت في جامعة فيتنبرغ بدءا من عام ١٥١٢ . وقد اقترح نظرية  
التبرير تستند الى القديس بولس والقديس أوغسطين . وواقعه  
التضامنات المشخصة لتحليله في خلاف مع البابا . وفي حين حرم البابا  
لوثر ، فان الجماعات الانجيلية اللوثرية او البروتستانتية اخذت في النمو .  
وترتبط تصورات لوثر السياسية التي تظهر ، خاصة ، في « السلطة  
الزمنية » ( ١٥٢٢ ) بتصوره للطريقة التي يحكم ، بها ، الله العالم .  
فقد غدت البشرية ، اثر الخطيئة الاصلية ، غير قادرة على فهم ارادة  
الله ، واقل قدرة ، ايضا على اتباعها ، وعبد الانسان ، اذ ذاك ، ارادته  
الخاصة وعقله . وقد اقام الله مملكتين ، الروحية والزمنية ، تشكلان  
جملة امبرطوريته لمحاربة دولة الشيطان وقهرها ، نهائيا ، عند نهاية  
العالم التي كان لوثر يعتقد انها قريبة قريبا كافيا .

ولا يمارس الحكومة الروحية الا المسيحيون الحقيقيون وهم  
جماعة رئيسها الوحيد هو المسيح وهي جماعة حب وتضامن تستبعد  
القسر ، والسلطة الوحيدة التي يمارسها المسيحيون مع المسيحيين  
الآخرين هي الاتفاق . وتعارض وجهة النظر هذه وجهة نظر الكنيسة  
الرومانية التي تميز بين الدولة الكليريكية والدولة العلمانية ، حيث يكون  
للاولى اعتبار روحي أعلى من اعتبار الثانية . ويؤكد لوثر المساواة بين  
كل المؤمنين وعمومية الكهنوت ، وان المسيحيين يتمتعون بالحرية  
المسيحية بقدر مالا يكون لأي كنسي ، لأي فرد ، سلطة على ضمير  
المسيحي . ولا يفرض قانون الله من الخارج ، بل ان ارادة المسيحي هي

التي تتبعه بصورة حرة . والكنيسة الحقيقية ، كمدينة الله لدى القديس أوغسطين ، ليست الكنيسة الأرضية – وليست ، على كل حال ، طغيان روما .

وليست المملكة الزمنية مطبوعة بالحرية والمساواة الموجودتين في المملكة الروحية الالهية . ومع ذلك ، فإن الله هو الذي انشأها لمنع سيطرة الشيطان الكلية ، لتجنب أن يمزق الناس بعضهم بعضا . ويجب أن تقاد بصورة أخرى غير الصورة التي تقودها ، بها ، الكنيسة ، ورمزها هو السيف . ويجب أن تفرض احترام القوانين بالقسر لتضمن الأمن والملكية . ولا يحتاج المسيحيون الحقيقيون الى دولة ولا ينبغي عليهم استعمالها لصالحهم الشخصي . ولكنهم يقبلون ، بصورة مستقلة عن حجبهم لجارهم ، هذه المؤسسة الالهية قبولاً حراً ، كما يقبلون الأمراء العامة ويفعلون أكثر مما تقتضيه القوانين ( يسلم لوثر ، ضحنا ، بأن القوانين البشرية يجب أن تتجه الى فرض احترام القوانين الاخلاقية ) . فما يكاد سلوك المسيحيين الحقيقيين يتميز ، إذن ، من سلوك المواطنين الطيبين . وإذا انتهكت قوانين الأمير وأوامره القانون الالهي ، كما هو معبر عنه في الكتابات المقدسة ، فيجب على المسيحيين ، بالتأكيد ، رفض الطاعة . ولكن القوام الروحي للمسيحيين يجبرهم على عدم استعمال العنف ، وعلى عدم استعماله ، أيضا ، ضد الذين عينهم الله . فالسيف محتفظ به للأمير وهو ما يستبعد المقاومة العنيفة لاتباع حيال رؤسائهم . ويرى لوثر أن العصيان السياسي غير مجد وأن له نتائج ضارة .

ويرى لوثر ، ضد الكاثوليكين ، أن الكنائس القائمة يجب أن تعكس الكنيسة الحقيقية باستبعاد القسر ( حتى في حالة الدفاع عن الذات أو لقمع الهرطقة ) وبالامتناع عن المطالبة برفعة أو حصانة زمنية ( راجع الفكر السياسي للاصلاح ) . والحق الوحيد للكنيسة هو الوعظ ومنح الأسرار المقدسة والقيام بتأنيبات واللجوء الى الحرمان كتدبير أخيراً .

وينسب لوثر ، في كتاباته في بداية عقد ١٥٢٠ - ١٥٣٠ ، الى الجماعات سلطة الحكم على العقيدة وتقرير التنظيم الكنسي واختيار الجهاز ، وذلك باسم حرية المسيحي وعمومية الكهنوت . ولكنه غير رايه امام العنف والحرب وضروب القوضى والتشيع . فقد كان يجب عليه الحصول على تأييد الامراء الزمنيين الذين ليس لهم ، في تحطيله ، وظائف دينية نوعية . ولكنه لجأ الى الامراء ، من اجل معاقبة الاشرار - أي الكاثوليكين الرومان - في كتابه « نداء الى النبالة الألمانية » الصادر عام ١٥٢٠ . وقد طلب اليهم حماية الاخيار واللوثريين ومعالجة تجاوزات الكنيسة بطريقة سلمية . ورأى ، منذ عام ١٥٣٠ ، ان للسلطة الزمنية الحق في قمع الهرطقة والتجديف ودعم القسس الانجيليين بأخذ حاجات اضعف اخوتهم بعين الاعتبار . ولكن لوثر يعود ، حين يجابه امراء معادين له ، الى تصور أضيق ويقصرهم على ادارة الشؤون الزمنية بانكاره كل صلاحية روحية عليهم .

وسلم لوثر ، لدى الحرب بين الامراء البروتستانتين والامبراطور ، بوجهة نظر الحقوقيين اللوثريين الذين يرون ان المسؤولين التابعين - الامراء - الحق في مقاومة امبراطور طاغية ، اذ يعود الامر الى ميدان الحق وليس الى ميدان اللاهوت . ولكنه يدين ، دائما ، مقاومة الاشخاص الخاصين دون ان يشرح لماذا تكون لقوانين البلد البشرية مثل مثل هذه السلطة على المسيحيين . وهو لا يجمل ، كذلك ، مسألة شرعية « الجملة المسيحية » التي يشرف قادتها ، من حيث الواقع ، على عقيدة رعاياهم وعبادتهم ويرعون شؤون الكهنوت ، وهو الثمن الذي دفعه اللوثريون مقابل الحماية .

## لوك جون

( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ )

فيلسوف ورجل سياسة انكليزي . وأهم مؤلفاته ، « رسائل حول التسامح » ( ١٦٨٩ ) و « في الحكومة وحول الحكومة » ( ١٦٨٩ )



و « بعض الأفكار حول التربية » ( ١٦٩٣ ) و « المسيحية العاقلة » ( ١٦٩٥ ) ، نشرت في العقد الذي تلى « الثورة الاتكليزية المظفرة » لعام ١٦٨٨ . وقد ولد لوك في أسرة جيدة من سومرست وأجرى دراسات في الطب في أكسفورد ودخل ، بعد ذلك ، في خدمة سياسي هو انتوني آشلي كوبر ، كونت شافتسبوري . واشترك لوك في مكائد هدامة ونفي ، في عهد جاك الثاني ، الى هولندا . وقد كتب بعضا من مؤلفات شبابه ، مثل « أبحاث في قوانين الطبيعة » ( ١٦٦٠ ) و « بحث في التسامح » ( ١٦٦٧ ) ، أثناء اقامته في أكسفورد . ولكن فكره السياسي لم يبلغ نضجه الا عندما اشتغل لحساب شافتسبوري . وقد دبت أبحاث تاريخية أن أشهر ما ألفه ، كتابه حول الحكومة ، كتب قبل أن يرى لوك إمكانية نشره دون مجازفة بعشر سنوات . وربما كان الموقف الذي يتبناه في هذا العمل دعوة الى ثورة مقبلة أكثر منه تقريرا لثورة نجحت ، الامر الذي كان يمكن أن يكلفه حياته لو كان قد نشره قبل ثورة ١٦٨٨ . فهذه الأخيرة كانت منعقدا في حياة لوك . وعلى الرغم من أن بعض مؤلفات لوك نشرت منفلة من اسمه ، فسرعان ما اكتسبت شهرة عظيمة ، وأفاد لوك ، في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته ، من نفوذ وموقع سياسي هام مما . ودراسة بيتر لاسليت التاريخية الحديثة التي سعت الى اكتشاف الظروف التي كتبت ، ضمنها ، مؤلفات لوك دعمت الأطروحة القائلة ان دراسة الفكر السياسي يجب أن لا تترك لفلاسفة لا يعرفون السياق التاريخي .

والثاني من كتابي لوك حول الحكومة هو الإهم . فلوك يدحض ، في الأول ، صيغة خاصة من نظرية ملك الحق الإلهي كما وسعها روبرت فيلمر ، والقسم الأعظم من هذا المؤلف يتصدى لبيان أن العهد القديم لا يمد آدم وورثته حكما اعطاهم الله للعالم . ويؤمن لوك بأن الله لم يعين أي شخص لتكون له سلطة طبيعية على الآخرين . أما في الكتاب الثاني ، فان نقطة انطلاق فلسفة لوك السياسية هي أن البشر متساوون وإنه

لا يمكن إخضاع أحد لسلطة ما دون رضاه . ويميز لوك السلطة السياسية عن علاقات السيطرة الأخرى : سيد وخدام ، زوج وزوجة ، أب وابن ، فاتح ومغلوب ، كاهن ومؤمن .

وللوك مشكلة هامة في تقليد الحق الطبيعي في الفكر الليبرالي القديم . فهو يستعمل فكرة الحالة الطبيعية القائلة ان البشر الذين كانوا يعيشون معا ، دون رئيس على الأرض ، لم يكونوا يخضعون لغير مقتضيات الحق الطبيعي الى ان شكلوا ، طوعا ، مجتمعا سياسيا . والحق الطبيعي ينشيء ويحمي ، في رأي لوك ، الحق في الحياة والحرية والملكية . و « القانون الطبيعي » يطلب الى الناس الالتزام باقوالهم وعمل ما يستطيعون لضمان أمن الآخرين ، وهو يعطيهم حق معاقبة الانتهاكات . ويعاين لوك ، مثل بعض منظري هذا التقليد الآخرين ، بين الحق الطبيعي والقانون الالهي ومقتضيات العقل . الا انه لا ينجح في اثبات الاسس العقلانية للحق الطبيعي . وهو يمتنع ، في البحوث ، من اللجوء الى معرفة اخلاقية فطرية وخبرته تؤلف حاجزا امام العقلانية التي يطمح اليها .

والوجه الوحيد الذي يتوسع فيه ، من وجوه الحق الطبيعي ، هو نظرية الملكية . وعلى الرغم من أن لوك يشاطر سلفيه ، غروسيوس وبوفندورف ، افكارهما القائلة ان الله اعطى الأرض ولما رها لمجموع البشر ، فانه يرفض فكرتهما القائلة ان توزيع هذا الميراث كان مسألة اصطلاح فتملك الموارد الطبيعية بالعمل كاف ، في رأيه ، التوليد حقوق فردية لا تتوقف على موافقة الآخرين . ولحاكمته عدة وجوه . فلوك يرى ، أحيانا ، ان نظام حقوق الملكية القائمة على العمل هو ، وحده ، القادر على تلبية القصد الالهي لعدم ترك الإنسان في حالة الحاجة ، ولكنه يوحى ايضا ، في الكتاب الاول ، بأن الحاجة يمكن أن تخلق حقوقا حتى على ملكية الآخرين . وهو يستعمل ، أحيانا ، صيغة لنظرية القيمة — العمل ليبين ان العمل الذي يولد الحقوق يخلق كل قيمة الملكية تقريبا . قال شيء الذي يجري العمل ، فيه ، ملك لمن اشتغله . ولكن الملكية محدودة بالحاج لوك على انه ينبغي للمالك ان يستعمل ملكيته استعمالا جيدا وان لا ييذرهما . وهذا

الامر يولد مساواة تقريبية في التملك ولو لم يكن اختراع النقد من امتلاك اكثر مما يمكن استعماله بكثير . ان هذا الاسباغ للشرعية على عدم المساواة والالاحاح على التملك الخاص في نظرية لوك قادا اكثر من شخص الى ان يرى فيه ايدولوجيا للرأسمالية الحديثة الصاعدة .

والانتقال من « حالة الطبيعة » الى المجتمع السياسي هو رد على المسالة التي طرحها الجشع والمنازعات ، وكذلك التردد الذي سببه نمو النقد وتنامي عدم المساواة . وللوك رؤية تدرجية لنمو المؤسسات السياسية ويصف ، بصورة مجردة ، السرورة بتعبير العقد الاجتماعي . ويتضمن العقد والقبول ، في رأي لوك ، ثلاث مراحل . ففي البداية ، يجب أن يتفق البشر ، بالاجماع ، على تشكيل جماعة ووضع قدراتهم ، معا ، من اجل المحافظة المتبادلة على حقوقهم . ثم يبنين على اعضاء الجماعة الموافقة ، بالاكثرية ، على اقلية مؤسسات ، لاسيما التشريعية منها . واخيرا يجب أن يقبل الملاكون ، مباشرة او عن طريق ممثلهم ، الضرائب التي تفرض على الشعب . وعلى هذا الاساس بطور لوك نظريته المعيارية في السياسة . فهو يرفض نزعة هوبز الى الحكم المطلق لان البشر لا يستطيعون نقل حقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية ، وهي الحقوق التي منحهم ايلها الله ، الى يدي شخص آخر وتمسفه . ولا يبنين على الحكومة أن تستولي على الملكية او أن تعيد توزيعها دون القبول لان الحكومة توجد لحماية الملكية والحقوق الأخرى . والتشريع غير مكرس للظول محل « الحق الطبيعي » بل للتدقيق فيه ، وذلك بوضوح وحياد . والحق الطبيعي يفرض نفسه على الجميع ، بما في ذلك المشرع .

ويعد لوك ، احيانا ، منظرا مبكرا للديمقراطية وفصل السلطات وقاعدة الحق ، ولكن ايا من هذه الموضوعات لم يعالج ، حقا ، في كتاباته السياسية . وهذه الرغبة في موازنة سلطة الحكومة بوضع وجوه السلطة المختلفة بين ايد مختلفة مذكورة ولكنها لم تناقش . فضلا من ذلك ، فان لوك لا يقول بوضوح ، ان السلطة التشريعية يجب ان تكون المسيطرة من بين السلطات . ومسؤولية السلطة التنفيذية عن الاستدعاء المنتظم

البرلمان مناقشة بصورة مطولة ، ولكن في ضوء السياق السياسي لعصره فقط . ويرى لوك انه لا ينبغي على السلطة التنفيذية ان تضع موضع المسألة المؤسسات التشريعية القائمة في المرحلة الثانية من العقد الاجتماعي . ولا يوجد ، في تحليل لوك ، شيء من نظرية نوعية في حق الاقتراع . فالذين يدفعون الضرائب يجب ان يمثلوا ، ولكن كون ممثلي دافعي الضرائب ، في التكترا ، هم أعضاء في الهيئة التشريعية ليس سوى واقعة طارئة . ولوك اوضح بكثير فيما يتعلق بالاحترام اللازم للقانون ، ومحاکمته اضبط . ويرى لوك ان الملكية صورة حرب وليست حكومة . والالتزام السياسي قائم على القبول حتى ولو كانت قلة من البشر هي التي تسهم في التشكيل التعاقدى للمجتمع السياسي . والانسان يولد حرا ، ولا يخضع احد لحكومة بالطبيعة . فالالتزام بالطاعة قوانين البلد الذي نعيش فيه ناجم عن موافقة ضمنية تعبر عن نفسها بقبول الحماية الناجمة من هذه القوانين ، بالافادة من حق ملكية او حتى « بمجرد السفر بحرية في الطريق الكبرى » . وقد كان هذا المذهب موضع انتقادات عديدة . فيجب التركيز على ان كون الالتزام ضيقا وعلى كونه لا يستبعد امكانية تبرير العصيان والمقاومة والتمرد عندما تنتهك الحقوق الطبيعية او حين تتجاوز السلطة التشريعية صلاحياتها .

واشتهر لوك ، خاصة ، بنظريته في المقاومة . فالمسؤولون الذين يتجاوزون سلطانهم والمشرعون الذين ينتهكون الحقوق الطبيعية ليسوا اكثر من لصوص . وهم قد وضعوا انفسهم في حالة حرب ضد الذين هم رعاياهم اسميا ، ولهؤلاء الآخرين الحق في مقاومتهم ، بالعنف اذا اقتضى الأمر ذلك . ويريد لوك على الاعتراض القائل ان مثل هذا التحليل يؤدي الى اختلال النظام والفوضى بطريقتين : فلا يقاوم الطغاة ، فعلا ، الا اذا احس عدد كبير من الناس انهم متضررون فعليا . ومن جهة أخرى ، فاذا كانت هناك فوضى ، فان الطاغية هو الذي يجب ان يلام على ذلك وليس فرد الرعاية الذي يسمى لحماية حياته وحرياته . وعلى الرغم من ان انتهاك الحقوق الذي يبرر ، وحده ، مقاومة السلطة

واقعه موضوعية ، فان اية سلطة على الأرض لا تستطيع الطول محل الفرد في تقدير الانتهاك . والذين يقاومون الطغيان مسؤولون أمام الله عن شرعية قراراتهم . ويرى لوك ان المقاومة تتحول الى ثورة اذا حاولت السلطة التشريعية تدمير ملكية الشعب أو التلاعب بها أو اذا منع المسؤولون الهيئة التشريعية من الاجتماع أو حاولوا نقل السلطة التشريعية الى ايد أخرى . وفي هذه الحالة ، تعود السلطة السياسية الى الجماعة التي تجد نفسها ، من جديد ، في المرحلة الاولى للعقد الاجتماعي . ويسترجع الناس حريتهم الاصلية في اختيار المؤسسات التي يرغبون فيها .

وتقوم افكار لوك حول التسامع على قناعاته المسيحية ، أولا ، وتصوره لوظائف الحكومة ثانيا . وتقوده النقطة الاولى الى ان يقدر ان الاضطهادات وعدم التسامع مضادة لروح الانجيل ، وتقوده الثانية الى ان يؤكد انه ليس للمشرعين أن يضعوا قوانين بموجب تعاليم دينية . والممارسة الدينية تعود الى اختيار شخصي : فليس كل فرد مسؤولا ، في هذه النقطة ، الا أمام الله واذا كان المرء هرطقيا ، فانه لا يسيء الا الى نفسه ولا يوقع الاذى في خلاص البشر الآخرين .

وقد كان تأثير افكار لوك عظيما . ونظريته تؤلف منمنطقا حاسما في نظريات الحقوق الطبيعية والدستورية والتسامح . ويمكن ان نميز تأثيره ، بوضوح ، في الدستور الأمريكي ونداءات الثورة الفرنسية والتطورات التالية للفكر الليبرالي الحديث . وتبقى نظريته في حق الملكية المرجع الاول للطبيعي للمناقشات الحالية حول هذا الموضوع ، والالاحاح على دور العمل في تكوين قيم جديدة يشق التدريب أمام اعمال آدم سميث وكارل ماركس .

## لوكاكس جورج

( ١٨٨٥ - ١٩٧١ )

فيلسوف وناقد أدبي مجري . ولد في بودابست لأب مصري غني .  
تخرج من جامعة بودابست عام ١٩٠٦ ، ثم درس مع جورج سيميل في  
جامعة برلين ( ١٩٠٩ - ١٩١٠ ) ثم مع ماكس فيبر في هايدلبرغ . ومنذ  
شبابه ، أحس بنفسه ، في البدء مجذوبا بالرومنطيقية الجديدة والنزعة  
المضادة للوضعية اللتين سادت في مطلع القرن ورفض الماركسية التقليدية  
على الرغم من ازدياده للثقافة البورجوازية . ولكنه انضم ، بعد الثورة  
الروسية ، وضد كل توقع إلى الحزب الشيوعي المجري وأصبح مغوٍ  
الترية خلال الجمهورية السوفياتية القصيرة الأجل عام ١٩١٩ . وهاجر  
لوكاكس ، بعد سقوطها ، إلى فيينا حيث كتب أعمالا عديدة جمعت  
عام ١٩٢٣ ، تحت عنوان « التاريخ والوعي الطبقي » .

واسهم هذا الكتاب الذي يعد عمل لوكاكس الرئيسي في تجديد  
الفلسفة الماركسية المعاصرة . فقد شرع لوكاكس في إعادة ادخال الهيغلية  
في الفكر الماركسي لإعادة اكتشاف قدرة الفرد الذاتية . وهو ينتقد أولئك  
الذين جعلوا من الماركسية نوعا من الوضعية التطورية . وقد أدان  
البلاشفة الكتاب في المؤتمر الخامس للكونغرس عام ١٩٢٤ . ولكن لوكاكس  
بقي شيوعيا ، وأجرى ، وهو في المنفى في روسيا ، نقده الذاتي عام  
١٩٣٣ . وبعد موت ستالين ، رجع لوكاكس عن نقده الذاتي وعدل  
مواقفه إلى درجة بقيت ، معها ، قناعاته العميقة مبهمة أحيانا . ومهما  
يكن من أمر ، فإن « التاريخ والوعي الطبقي » يبقى أعظم مؤلفاته  
ويصبر عن جملة أفكار تعد الاسهام الأساسي للوكاكس .

ويلح لوكاكس ، في نقده للماركسية التقليدية ، على دور الوعي  
البشري . وهو يرفض نموذج المادية الذي يقول أن الفكر يعكس واقعا  
خبريا مسبقا ، منفصلا عن الفعلية العقلية . وهو يعارض ، أيضا ،

انفلز الذي يرى أن السلوك البشري يتبع قوانين ديبالكتيكية راسخة كقوانين . ويسخر لوكاكس من فكرة ديبالكتيكية الطبيعة ببيانه أن محدد الديالكتيكية ، أي التفاعل بين الذات والموضوع ، غائب من عالم الطبيعة الذي يستبعد عمله الفكر البشري .

وإذا كان العمل البشري حراً ، فلا يمكن أن تعد الثورة الاشتراكية نتيجة اوتوماتيكية لتناقضات الرأسمالية المتزايدة العنف دائماً . وقبل لوكاكس الفكرة القائلة أن هذه التناقضات يمكن أن تسهل زوال الرأسمالية ، ولكنه يلح على أن أية سيرورة اقتصادية موضوعية لا تستطيع ، في ذاتها ، تحويل الوعي الجماهيري . فلا يمكن لهذا التحول أن ينجم إلا عن نضال ايديولوجي قوي ، ولكن لوكاكس لا يعد المستقبل غير محدد . وهو يأخذ بوجهة نظر هيغل الذي يرى أن للتاريخ شيئاً من التماسك الداخلي الذي يقود البشرية نحو غايات مسبقة التحديد . ولكن لوكاكس يرفض تحيل هيغل الذي يجعل من « الروح المطلقة » محرك التاريخ لأنه يرى أن هذه المقاربة صوفية وعابثة ويحل محلها تحليلاً يضع في قلب التاريخ قوة تاريخية مشخصة، البروليتاريا، تحمل في ذاتها أعمق مطامح البشرية .

ويرى لوكاكس أن « البروليتاريا ستنتصر ، في نهاية المطاف ، وتبني الشيوعية » . ولا يمكن أن تقوم « مملكة الحرية » على أساس تحليل لقوانين اقتصادية لا تخرق ، بل هي مرتبطة ، بالاحرى ، باتجاه التاريخ ولا يمكن أن تنجم إلا عن الفعالية البشرية الواعية (البروليتاريا).

ولا يستوهم العمال العالم ، في رأي لوكاكس ، إلا عندما يعيدون قولته . ويرى لوكاكس ، على عكس المذهب الماركسي التقليدي ، أن المعرفة والفعل ، النظرية والممارسة ، متطابقتان . وهو يرى أن بعض الماركسيين أخذوا بالتجسيد المادي للفكر البورجوازي . فهم يعتقدون ، فعلاً ، أن السيرورات التاريخية موضوعية وأن الإنسان لا يملك ضبطها وأنه يكفي أن يتأملها ، كعالم يحصد معطيات علمية . والتجسيد المادي المشتق من مناقشات ماركس حول تميمية السلعة هو السيرورة التي

تصبح منتجات العمل البشري ، بموجبها ، اشياء مستقلة تدبر البشر بموجب قوانين حتمية ظاهرا . ويصبح البشر على الصعيدين الذاتي والموضوعي معا ، متفرجين سلبيين ولا يهودون ذوات فاعلة . وهم يتخلون عن ابداعيتهم البشرية الاساسية لقوى غريبة ولا شخصية. والتجريد من الصفة البشرية قويّ قوة خاصّة في نظام الانتاج الرأسمالي حيث تصبح قوة العمل سلعة قابلة للتفاوض عليها ، مقصورة على مهمات تكرارية وضيقة . والتنظيم الداخلي لمصنع هو صورة مصغرة عن بنية المجتمع الرأسمالي في جملته ، والتعقيل والاختصاص اللذان يسودان فيه يمتدان الى كل ميادين الحياة . وينجم عن ذلك عالم مجزا لا يستطيع البشر ، فيه ، أن ينموا بصورة سوية ، ووحدة المجتمع والتاريخ أصبحت غير مفهومة بالنسبة اليهم .

ويقودنا هذا الى مدلول الكلية . ان منهج التحليل الماركسي ، في تفسير لوكاكس يعد الكون الاجتماعي والتاريخي كلا ديناميكيا ، « كلية » تحدد كل اجزائه المكونة وتمطيها معنى . ولكن لوكاكس لم ينجح في بيان كيف يمكن فهم الطبيعة في « كليتها » ، فلا يمكن للفهم الاجمالي أن ينجح عن تحليل للوقائع ، على اعتبار أن معنى الوقائع المعزولة لا ينكشف الا بعلاقتها بالكلية . ويكتفي لوكاكس بأن يقدر أن للبروليتاريا ، بموجب وضعها الاجتماعي ، مقارنة متميزة . فادراك الحقيقة كاملة لا يمكن الحصول عليه الا بتبني وجهة نظر الطبقة العاملة البروليتارية . ويبدو ، حقا ، أن هناك مفارقة في نظرية لوكاكس . ففكر البروليتاريا مشوه بالتجسيد المادي الرأسمالي ، ومع ذلك ، لا يمكن فهم التاريخ في كليته الا بتبني منظور البروليتاريا . وتزول هذه المفارقة الظاهرة اذا حللنا تصوره للوعي الطبقي . فهذا الوعي ليس « مجبوما ولا متوسطا لما يفكر فيه ، أو يحس به ، الافراد الذين يؤلفون الطبقة العاملة مأخوذين معزولين عن بعضهم بعضا » . فالوعي الطبقي ، لدى لوكاكس ، هو نموذج مثالي ، التعبير العقلاني عن المصالح الحقيقية للبروليتاريا كما يحددها الحزب الشيوعي .



وتظهر تقليدية لوكاكس السياسية في تحليلاته الادبية التي دافع ، فيها ، عن « واقعية اشتراكية » ليست هي النسخ الاجوف للحياة اليومية الاشتراكية . فيجب على الفنان الاشتراكي تحويل خبرة اشخاصه الفردية الى صور تكون قيمتها عمومية . ويمتدح لوكاكس الواقعيين الناقدين للمجتمع الرأسمالي ، مثل بالزاك ، الذين ذكروا صراعات عصرهم البنيوية حتى ولو لم يستوعبوا كليا . وهو ينتقد الادب الحديث ، المسمى طليعيا ، كالسرالية والتعبيرية والطبيعية . وما يصنع وحدة هذه الاشكال الفنية المنحطة هو ذاتيتها. فهي لا تسعى الى ربط الخبرة الشخصية بتصور موضوعي للعالم .

وقد لفت الانتباه الى ان لوكاكس قد وفر ، بتصوراته الفنية ، تعقلا محترما للاستبدادية الفنية للعصر الستاليني ، كما اسهمت تصوراتها حول عصبة الحزب في تبرير استبعاد كل المعارضات. وبصعب التوفيق بين التزامه لصالح نظام سياسي قمعي والحاحه الانساني على « الانسان كمقياس لكل شيء » .

## لوكسمبورغ روزا

( ١٨٧١ - ١٩١٩ )

ثورية ماركسية بولونية ووجه بارز من وجوه الحركات الاشتراكية الالمانية والبولونية والروسية . كتبت روزا لوكسمبورغ كثيرا حول المسائل النظرية والتكتيكية لاشتراكية ما قبل الحرب العالمية الاولى الاوروبية . ولدت في أسرة من الطبقة المتوسطة ، وهربت من بولونيا عام ١٨٨٩ بسبب نشاطاتها السياسية ودرست الاقتصاد السياسي في زوريخ حيث كتبت اطروحة دكتوراه حول النمو الصناعي في بولونيا . وفي عام ١٨٩٨ ، مضت الى المانيا حيث بقيت حتى وفاتها . وكانت منذ عام ١٨٩٤ ، واحدة من مؤسسي الاشتراكية الديمقراطية الالمانية ومن منظريها الرئيسيين . وقد عارضت مبدا الاستقلال البولوني ومبدا

تقرير المصير منادية بوحدة الطبقة العاملة لكل الامبرطورية الروسية .  
وكانت تعد ، في ألمانيا ، إحدى المثلثات البارزات ليسار الحزب  
الاشتراكي الديمقراطي . وادانت تحريفية برنشتاين بعنف ودافعت ،  
منذ عام ١٩٠٥ ، عن مبدأ اللجوء الى الاضراب العام ضد التكتيك  
البرلماني للحزب الاشتراكي الديمقراطي . وعارضت مجهود إعادة  
تسليح ألمانيا بين عامي ١٩١٤ و ١٩١٨ على عكس الحزب الاشتراكي  
الديمقراطي . وقد أبدت ، وهي صديقة لينين وناقده ( ناقدة ودية ) ،  
البلاشفة عام ١٩٠٥ وعام ١٩١٧ ، مع عدم قبولها للتنظيم اللينيني  
للحزب ومعارضتها لبعض وجوه السياسة البولشفية بعد اكتوبر  
١٩١٧ . وقد أمضت روزا لوكسمبورغ معظم سنوات الحرب في السجن  
بسبب نشاطاتها السلمية . وحررت من السجن أثناء ثورة برلين  
الساكنات عام ١٩١٨ ، ثم قتلت بوحشية من جانب ضباط معادين  
لثورة .

ان أول مؤلف هام ومضاد للتحريفية لروزا لوكسمبورغ ،  
« الإصلاح الاجتماعي والثورة » ١٨٩٩ ، يدحض الفكرة القائلة انه  
يمكن الوصول الى الاشتراكية باصلاحات تدريجية وتراكمية للرأسمالية.  
فالاستيلاء الثوري على السلطة من جانب طليعة البروليتاريا ضروري  
ولا يمكن حل تناقضات الرأسمالية وأزماتها بالاصلاح ، والافلاس  
النهائي للرأسمالية محتوم . وهي توسع هذه الفكرة في كتابها الرئيسي  
« تراكم رأس المال » ١٩١٣ . ان السوق الرأسمالية غير قادرة على  
امتصاص فضل القيمة المولود في دائرة الانتاج . واليست الامبريالية  
سوى دواء مؤقت - وعنيف وعسكري بصورة متزايدة - لمسألة غير  
قابلة للحل . وتسمح الامبريالية بالوصول الى دوائر لارأسمالية والى  
أسواق جديدة ، ولكن هذا المحيط سيتقلص ، بالتدريج ، حتى البرهة  
التي لن تعود ، فيها ، للرأسمالية التي ستسود لكون اية مكافئة للنمو .

و « الاضرابات الجماهيرية ، الحزب والنقابات » ( ١٩٠٦ ) هو  
أكثر كتاباتها السياسية أصالة وأهمية . وتقرح روزا لوكسمبورغ ،

فيه ، رؤيتها للثورة البروليتارية ، وهي موجة اضرابات ومظاهرات واجتماعات تعبر ، فيها ، المبادرات العفوية للجمهور الشعبية عن نفسها ، والحزب الاشتراكي الثوري يستطيع أن يؤثر فيها ويوجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعتدل بأفعالها . والنضال الذي يصهر الصراعات السياسية والاقتصادية والمشاغل اليومية للعمال والاهداف الثورية البعيدة مدرسة الديمقراطية الاشتراكية . وهي تأخذ على لينين ، في « مسائل تنظيم الديمقراطية الاشتراكية الروسية » ( ١٩٠٤ ) ، كونه يريد حزبا طليعيا وصلبا ، ثم بعد ذلك ، في « الثورة الروسية » ( ١٩١٨ ) ، كونه لا يحترم الديمقراطية السوفياتية ، مع اعترافها بصعوبات النظام البولشفي .

كانت روزا لوكسمبورغ وجهها استثنائيا في الاشتراكية . وقد اخذت ، دائما ، جانب الدفاع عن المستغلين ( بفتح الغين ) ، معبرة عن نفسها بوضوح واقتناع وكاشفة عن شجاعتها وقناليتهما وكرهما . والثورة الاشتراكية سوف تسمح ، في رأي روزا لوكسمبورغ ، بالوصول الى المعرفة وتربية الطبقة العاملة . وهي تلح على فكرتين ماركسيتين كلاسيكيتين ، الفكرة القائلة ان الطبقة العاملة هي التي ستحقق تحريرها ، من جهة ، والفكرة القائلة ان الثورة مستحري - كما عبر عن ذلك ماركس في « ١٨ برومر لويس نابليون بونابرت » - في النقد الذاتي والصعوبات من جهة أخرى . وهي توسع ، بصورة مستقلة عن هاتين الفكرتين ، افكارا خاصة بها . فلا يمكن تقرير الاشتراكية بجرة قلم ، فهي ستنتج عن جهود وفعاليات عديدة ومستميتة للجمهور البروليتارية . وسوف يكون النضال من اجل السلطة والاستيلاء عليها غير ناضجين دائما لانه لا يمكن ان تكون هناك مدرسة للاشتراكية خارج النضال والخبرة السياسية التي تكتسبها الجماهير فيه . وخبرة العمال السياسية هي مفتاح المعرفة والتنظيم والقوة . وضروب النجاح والانتصارات ، وكذلك الهزائم والاطلاء ،

جزء منها . « ان الانتصار النهائي لا يمكن أن يهيا إلا بسلسلة من الهزائم » كما كتبت روزا لوكسمبورغ في مقالها الاخير .

وغالبا ما بسط فكر روزا لوكسمبورغ بأن افترض لديها ايمان غير محدود بالتلقائية وبشيء من القدرية . والحق هو أن لا شيء ، بالنسبة اليها ، مضمون أو آلي في الانتقال الى الاشتراكية. ان انهيارالراسمالية يمكن أن يؤدي الى البربرية ، والادارة الاشتراكية الحقيقية هي ، وحدها ، التي يمكن أن تسمح بتجنب هذا التهديد .

## الليبرالية

تصور للسياسة والانسقية الهم عدة حركات سياسية في أوروبا والبلدان المثارة بالثقافة الأوروبية خلال القرون الاربعة الأخيرة . ونظرا لسيادة الليبرالية في السياسة الغربية ، بدا من المستحيل ، أحيانا ، تعريفها دون معابنتها بالحضارة الغربية ، في كليتها ، منذ الفلاسفة السابقين لسقراط . وتزيد مسألة تعريفها حدة من حيث ان أكثر خصوم الليبرالية جدية ، الراديكاليين والمحافظين ، غالبا ما وصلوا الى مواقفهم غير الليبرالية انطلاقا من مقدمات ليبرالية . فالمحافظون يعطون الليبرالية شكلا أكثر محافظة ، والراديكاليون يتطرفون فيها . وهذا الأمر يضيع التمييز ويصبح من الصعب تحديد ما اذا كان بعض الفكرين السياسيين ليبراليين أم غير ليبراليين ( هوبز ، كانت ، هيجل ، يورك مثالا ) . وفوق ذلك ، اتخذت الليبرالية صورا متنوعة ، خلال التاريخ وحسب الامكنة ، بموجب الظروف والاعداء الذين تواجههم . وهكذا ، فان ليبرالية الفترات العلمانية تختلف عن ليبرالية الفترات الدينية ، وليبراليو البلدان الكاثوليكية يختلفون عن ليبرالي البلدان البروتستانتية . وأخيرا ، فان الليبرالية، كمدارس فكرية أخرى ، انطبعت بالانقسامات الداخلية ولا تقبل ، إذن ، تعريفا ضيقا .

إلا أنه يمكن استخلاص بعض التمييزات . فقبل كل شيء ، تختلف الليبرالية الغربية للفترة الكلاسيكية عن ليبرالية اليوم . فليبرالية ديمقريطس أو لوكريس ليست « ليبرالية » بالمعنى الحديث للمصطلح . و « ليبراليو » العصور القديمة هؤلاء يمارضون الفلاسفة السقراطيين باتكارهم أن تكون الحياة السياسية فعالية طبيعية وقابلة للتقدير ، ويشيرون ، على هذا النحو ، بالفكرة الليبرالية الحديثة القائلة أن الحياة الخاصة فوق مقتضيات الجماعة والدولة . ولكن الليبراليين الكلاسيكيين ، خلافا لليبراليين المحدثين ، يتفقون مع الفلاسفة السقراطيين على الفكرة القائلة أن العقل يستطيع تحديد أفضل نمط للحياة . ولا نجد التراخي الأخلاقي لليبرالية الحديثة في الفلسفة القديمة التي ترى أن أحسن الأفراد هم ، وحدهم ، القادرون على معارضة السلطة السياسية . فضلا عن ذلك ، فإن « ليبراليين » من فترة العصور القديمة الكلاسيكية ، خلافا للمحدثين ، يرون أن العمل السياسي ليس طبيعيا ولا قابلا للتقدير . وقد كانت الليبرالية الحديثة ، في معظم الحالات ، فعالة سياسيا على الرغم من أن بعض الليبراليين أرادوا أن يقللوا من التزامهم في بعض العصور . والليبرالية الحديثة تضع السلطة السياسية ، بشكل خاص ، موضع المسألة ، ولكنها تسعى إلى اصلاحها أكثر مما تسعى إلى الإفلات منها .

أن هذه المسألة للسياسة موجودة في صميم الليبرالية الحديثة . ( التناقض الداخلي اللازم لهذا الموقف يسمح بشرح بعض من التعتيدات والمسائل المميزة لليبرالية ) . فالسياسة ، بالنسبة لليبراليين ، مصطنعة بصورة أساسية . والحكومة ضرورية ولكنها ليست طبيعية . أن الحرية هي الشرط الإنساني الطبيعي والسلطة السياسية ناجمة من اتفاق . ويستطيع العقل أن يوجه السياسة ، ولكن الطبيعة لا تقدم سوى أهداف سلبية للافتاقات السياسية . فالامر يدور حول تجنب الموت والمرض والفقر . ولا يوجد كائن بشري يستطيع أن يدمي الحكم باسم حق طبيعي أو متجاوز للطبيعة . وتقتصر الغايات المشروعة

الحكومة على ضمان شروط تنوع كبير من انماط الحياة وتقوم ، اذن .  
في جوهرها ، على ضمان السلام والازدهار .

وأول معركة هامة للبرالية الحديثة كانت النضال ضد تشويه  
تصور السياسي بتحليلات مرتبطة باعتبارات دينية . فقد اقترح بعض  
المفكرين ورجال السياسة ان لا يكون هناك ، في بلد ما ، سوى دين  
واحد من أجل خفض الصراعات بين الذين كانوا يطالبون بحق القيادة  
باسم خلاص النفوس . وقد تجاوزت الاستراتيجية الليبرالية هذه  
المقاربة بإعادتها تعريف مجال السياسي وتحديد به حيث لا يعود وجود  
ديانات متعددة في بلد واحد يثير حروبا أهلية . وبصورة موازنة لسياسة  
التسليح الديني هذه ، نظر الليبراليون إلى التجارة نظرة ايجابية لأن  
الامر يدور حول ميدان يستطيع المواطنون ان يستعملوا ، فيه ، طاقتهم  
بصورة مفيدة . وذلك هي أسس الفكر الليبرالي التي بنيت عليهما  
التيارات المحافظة والليبرالية المتنوعة التالية . فالطبيعة لا تقدم أي  
توجيه أخلاقي إيجابي وللحرية الأولوية على السلطة ، ويجب تحويل  
السلطة زمنية ووضع مبادئ دستورية وتشريعية تحد من العمل  
الحكومي وتضمن حقوق المواطنين حيال الحكومة .

وقد طبق وصف « ليبرالي » عام ١٢٨١ للمرة الأولى ، على حزب  
اسباني كان برنامجه يستوحي الدستورية البريطانية . وعلى الرغم  
من أن الجمهوريات التجارية البندقية والهولندية قد أعلنت الليبرالية  
بتسامحها الديني وممارساتها التجارية ، فإن انكلترا ثورة ١٦٨٨ هي  
التي طرحت أول مبادئ الليبرالية الحديثة . وقد غدت الدستورية  
والتسامح الديني والفعالية التجارية التي أبرزتها « الثورة المظفرة »  
الانكليزية نموذجا لليبراليين الأمريكيين والاوروبيين في القرن الثامن  
عشر . فمونتسكيو الذي رفع ، نوعا ما ، صورته من انكلترا إلى مصاف  
المثل الأعلى رأى أن النظام الانكليزي كان أفضل نظام في ذلك العصر . وكان  
الثوريون الأمريكيون ، في نهاية القرن الثامن عشر ، يناضلون ضد  
المملكة المتحدة باسم المبادئ الجمهورية المستوحاة ، بشكل واضح ،

من لوك الذي كان قد برر ثورة ١٦٨٨ . وكانت دوافع ثورة ١٧٨٩ الفرنسية ونتائجها معقدة جدا وأقل وضوحا في ليبراليتها . فقد غدت الديمقراطية والقومية والاشتراكية ، في هذه الثورة المضطربة ، خصوم الليبرالية . إلا أن ثورات وإصلاحات ليبرالية نمت في أوروبا ، وفي إطار تحالفات مع الحركات القومية والديمقراطية فوق ذلك . وبدأ مفكرون ليبراليون ، مثل الكسيس دوتوكفيل وجون ستيوارت ميل ولورد أكتون ، يتساءلون حول طريقة التوفيق بين الديمقراطية والحرية والولاءات ( العرقية والقومية ) ، من جهة ، وحقوق الإنسان العمومية من جهة أخرى .

وغالبا ما جرى الالتحاق على كون ليبرالي بلدان أوروبية عديدة ، في القرن التاسع عشر ، يناضلون ، قبل كل شيء ، من أجل التوحيد القومي - في ألمانيا وإيطاليا وأوروبا الوسطى - ولا يعارضون دور الدولة المركزي على عكس الليبراليين البريطانيين والأمريكيين الذين ينادون بعدم تدخل الدولة باسم حرية العمل والفردية . إلا أنه يجب أن نلاحظ ، أيضا ، أن الليبراليين الأمريكيين والانكليز لم يكونوا ، في الأصل ، على الدرجة التي يمكن تخيلها من معاداة الدولة . وهكذا كان لوك وجون ماديسون يؤيدان حكومت كانت أهدافها محصورة ، ولكن وسائل عملها لم تكن محدودة . والحجج التي قدمها هربرت سبنسر وغراهام سمنر ضد تدخل الدولة الاقتصادي والاجتماعي لا تمثل سوى تيار من تيارات الليبرالية .

وهذا ما نلقاه ، ثانية ، في الحجج التي طورها ، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، التيار الاجتماعي الليبرالي الانكليزي الذي يمثلته ت. ه. غرين و. ل. ت. هوبهاوس والنصريات الاقتصادية الجديدة لجون ماينارد كينز ، من جهة ، وفي الولايات المتحدة حيث يعبر الدفاع عن الإصلاحات التدريجية عن نفسه في كتابات هربرت كولي وجون ديوي من جهة أخرى . إن هؤلاء المؤلفين لا يشاطرون بعض ليبرالي القرن العشرين فرديتهم المتطرفة . وهم

يحاولون التوفيق بين الحرية الفردية والاعتراف بشيء من مسؤولية الدولة في تحقيق رخاء المواطنين ، لاسيما فيما يتعلق بالشروط المادية لانقراضهم وبمستواهم التربوي . ونجد تطيلات تقع في النظر نفسة في بلدان اوروبية متنوعة ، كما نجد انتشارا للفكر الليبرالي الاجتماعي ، منذ اربعينات القرن التاسع عشر ، في أعمال فريدريش هاركرت .

وقد رفض عدد من الليبراليين هذا التطور الليبرالية بحجهم ثقتهم من الاستراتيجيات الاقتصادية التي تقودها الدولة وعن أهداف الرخاء الجديد الليبرالية التي تبدو لهم اقرب الى الاشتراكية منها الى الليبرالية . ومع ذلك ، فان الليبرالية الاجتماعية تيار فكري راسخ . فقد سلم ليبراليون محافظون عديدون بانه ينبغي لدولة رعاية ان تكون مرغوبا فيها ، وذلك مع ابدانهم قلقهم من خطر التبعية الكلية حيال الدولة . ولم تقبل الليبرالية الجديدة ( في بدايتها على الاقل ) ، في بريطانيا وبقية أوروبا ، من طيب خاطر من جانب الاحزاب الليبرالية الاجتماعية ، ولكن الاحزاب الديمقراطية الاشتراكية شجعت نموها . ويرمز الى القبول السياسي للمناهج والاهداف الجديدة ، في الولايات المتحدة ، بكون التيار « التقدمي » قد اتخذ تسمية « الليبرالي » منذ انهيار الثلاثينات الكبير ، في حين ان الليبراليين الاقدم يسمون ، اليوم محافظين ، ( راجع الديمقراطية الاشتراكية والنزعة المحافظة ) .

وقد كانت الليبرالية الجديدة ، جزئيا ، ردا على صعود الاحزاب الاشتراكية . وقد طرح ، اذ ذلك ، السؤال حول معرفة ما اذا كان التقسيم بين الليبراليين القدامى والجدد يقابل ، حقا ، حدا فاصلا بين الليبراليين الحقيقيين والزائفين . وادعى المحافظون ان الليبراليين الجدد قدموا للاشتراكية أكثر مما ينبغي من التنازلات . وشكا ليبراليون جدد من ان المحافظين يتشبثون بسياسات ليبرالية تجلوها الزمن ولم تعد تخدم غايات الليبرالية . وكان هذا الحوار احدى المساجلات الرئيسية التي شغلت السياسة الغربية في القرن العشرين . فقد استعادت الليبرالية المحافظة ، اثناء الحرب العالمية الثانية وبمدها ،



جزءاً من شعبيتها ، لا سيما حين وصل الامر الى اعتبار طفيان اليسار ، أكثر من طفيان اليمين ، اشد الاخطار على الانظمة الليبرالية استمراراً . وخلال فترة قصيرة ، في الخمسينات ، روج بعض المثقفين الليبراليين للفكرة القائلة انه لم يعد للافكار أهمية : فالليبرالية متفوقة على خصومها الشموليين لانه ليس لها ايديولوجية : والسياسة السليمة تقوم ، ببساطة ، على السماح بتجلي النزاعات بين جماعات المصالح وليس على اجراء مناقشات ايديولوجية ( راجع الايديولوجية ) . وهذه الفكرة لم تستطع البقاء على قيد الحياة عند عودة الاستقطاب الايديولوجي في الستينات والسبعينات . وقد اسهم فشل السياسة الاقتصادية في تمديد الازدهار الاقتصادي لما بعد الحرب في الربع الاخير من القرن العشرين في انعاش الليبرالية المحافظة ووضع الليبرالية الاجتماعية في مواقع الدفاع . ولكن الجدل مستمر .

هل يعني انقسام الليبرالية بين تيارين ، الديمقراطية الاجتماعية والمحافظة الحديثة ، انتصار الليبرالية أم افولها ؟ انه يشهد ، احتمالاً ، ان الليبرالية حية وانها تقابل ممارسة فعلية ، ولكنها تواجه مسائل نظرية . ولهذه المسائل النظرية نتائج عملية . فالمحافظون ، كالاشرائيين الديمقراطيين ، ينزعون الى تبني مقاربة دوغمائية حيال تدخل الدولة ، وذلك بالتباين مع الليبراليين القدامى ، مثل مونتسكيو ، الذين كانوا يفضلون مقاربة أكثر تلونا . ومن وجهة النظر هذه ، يبدو الجدل بين الليبرالية القديمة والليبرالية الحديثة تضيقياً أكثر منه ديناميكياً . وفضلاً عن ذلك ، فان الفكر الليبرالي خسر شيئاً من الثقة بنفسه بانسحابه ، أحياناً ، من معارك الطبقة السياسية ليعتزل على ميدان الفنون الأكثر خصوصية ، لاسيما على الرواية الليبرالية الحديثة ، حيث ، تكشف العلاقات الشخصية ، وحدها ، وليس السياسة ، امكانات الانسانية الليبرالية .

والصعوبة الاساسية للفكر الليبرالي غير ناجمة عن صعود الاشتراكية . فلدى الليبراليين ، قدامى كانوا أم محدثين ، اجابات

موثوقة عديدة على الاشتراكية : فهذه الاخيرة تعد الثروة المادية ضمانا ، ناسبة ان الحرية الاقتصادية ومنظور المكافآت غير المتساوية هما الشرطان المسبقان للثروة . وهي ترد السياسة الى الاقتصاد رافعة من حدة الانانية والصراع الطبقي بدلا من خفضهما . والفرد ليس شيئا في حين ان المجتمع هو كل شيء ، الامر الذي يشجع الا مسؤولية الفردية . وانواع تنظيمات العمال الليبرالية والاحزاب الليبرالية تستطيع النجاح في تجاوز ممارسات الاستغلال الاقتصادي التي « سمحت لارباب عمل دون ضمير باخفاء سياسة استعباد وراء مظهر الليبرالية » ( روفجيريو : تاريخ الليبرالية الاوروبية ١٩٢٥ ) . ويجب على الليبراليين ان يسلموا بأن رفضهم للاستغناء عن الاسرة والملكية الخاصة لا يجعل منهم انصارا حقيقيين للمساواة الاقتصادية ، ولكنهم يستطيعون ان يبينوا ، للدفاع عن انفسهم ، ان عدالة ناقصة وسيلة لبلوغ السعادة افضل من محاولة طوباوية لالغاء هذين المنصرين من عناصر الحياة الخاصة والله يمكن صنع الكثير - من اجل ترجيح التساوي في الفرص دون المضي الى المسافة التي تمضي اليها الاشتراكية .

واقوى نقد الليبرالية هو ذاك الذي يركز على رفضها حساب حساب لمسألة أسسها الاخلاقية . فقد اتهم نقاد من اليسار ، كما من اليمين ، الليبرالية باللامبالاة الاخلاقية - اذ تعد الاخلاقية مجرد شأن خاص لا يتعلق بالسياسية - وضيق الافق الاخلاقي الذي يرجع الفضائل الضيقة ، الانانية البورجوازية ، على حساب فضائل انبل واكثر انجاءها الى الصالح العام . وعدم حساب حساب للاخلاق هذا وضيق الافق الاخلاقي ذاك جعلنا الحياة في الجماعة اقل قابلية لان تعاش بتهديدها الصلات الاقتصادية والاجتماعية القديمة وعدم نجاحها في ابدالها بشيء آخر خلاف فردية هدامة ، عارلة ومجزئة . وغالبا ما ذكر مثال جمهورية فايمار في المانيا لبيان هشاشة السياسات الليبرالية في غياب حدود توفرها الاخلاق القديمة - المسيحية مثلا - الضرورية لدعم الانظمة الليبرالية .

ويدافع الليبراليون عن أنفسهم بلفتهم النظر الى ان افضل مفكرهم ، توكفيل وفرانسوا غيزو مثلا ، لم يخفوا من قيمة الحاجة الى فضائل اجتماعية في المجتمعات الليبرالية ، بل الحوا ، ايضا . على دور الروابط والاخلاق الحسنة . ويرد آخرون ، مثل لوك ، بعض الفضائل الاخلاقية والمؤسسات الاجتماعية بوصفها منتجات الفردية المفهومة جيدا ( غير المجزئة ) . ويرتب الليبراليون بخلط من السلطة الحكومية والسلطة التربوية للمؤسسات الاجتماعية ، ولكن اقصاهم قابلية الاجتماع والاخلاق الى دوائر لا حكومية لا يعادل الذرية الاجتماعية والا مبالاة الاخلاقية . والحكم بان الافراد ، لا الاسر ولا الجماعات ، هم عناصر المجتمع السياسي لا يعني ان السياسة يجب ان تستغني عن هذه الجماعات . وعدم الايمان بغير طبيعي اعلى من الانسان لا يعني ، كذلك ، انه يمكن اختيار كل طرق الحياة دون تمييز .

ان هذه العناصر ترد على بعض الانتقادات الموجهة الى الليبرالية ، وليس عليها كلها . ويبقى انه اذا لم تكن الليبرالية لا مبالية ، كليا ، بالاخلاق ، فان طموحها ، في هذا الميدان ضعيف ، والصفات التي تنادي بها - الشرف والاجتهاد والكياسة - لا تقود الى استخلاص الفضل ما في الطبيعة البشرية ، واعلى مطالب الانسان مهمل .

وقد رد عدد من الليبراليين ، على هذا النقد بتركيزهم على وجه اكثر طموحا لليبرالية ، والواقع ان بعض الالتباس يطبع الفكر الليبرالي منذ نشأته .

يرى هوبز ولوك وادم سميث ان العقل يجب ان يخلق مؤسسات تخدم السلام والازدهار ، وان هذا الاطار هو الذي يجب ان تعبر العواطف الطبيعية للبشر عن نفسها فيه . ويريد تيار اكثر طموحا لليبرالية استعمال العقل لبناء عالم للحرية يفلت من القيود الطبيعية بصورة اشد كمالا . والحرية البشرية تعني ، بالنسبة لهذه الليبرالية ، حرية تنمية الشخصية بصورة فعالة وليس ، فقط ، غياب انعدام الامن

المادي والفقر . وهذا التباين يرتبط ببندكت سبينوزا الذي يرى ' ان الحياة البشرية لا تقوم ، فقط ، على معاناة المواطن الجديدة . ( حتى ولو كان ذلك بصورة لطيفة ) ، بل على الفعالية الحرة والعقلانية .

ان الانفكاك عن الطبيعة الذي يسمح لليبراليين بتجنب الاخلاق المتبدلة والفردية الحادة يمكن ان يؤدي ، في الوقت نفسه ، الى المدمية الاخلاقية . قد كانت ليبرالية هوبز ولوك الاقل طموحا تقترح اهدافا طبيعية ، بمعنى سلبي على الاقل . والليبرالية الاكثر طموحا التي تظلت عن هذه الافكار كان عليها ان تعتمد ( كما نرى في فلسفتي كانت وهيغل ) على التحقيق العقلاني الحرة في مجرى تقدم التاريخ لتحقيق وتضمن اهدافا اخلاقية وسياسية . وعندما اصبحت العقلانية وتقدم التاريخ ( في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ) اقل مصداقية ، مال البحث عن الذات ككائن حر وحقيقي الى الانسحاب من ميدان السياسي لصالح الشعر والقصة والطب النفسي . وليبرالية لوك تحاول ، بقصرها هذه الابحاث اطموح على دوائر غير سياسية ، ان تسمح لها بالافتتاح دون ان تعكر السياسة ودون ان تسبب ، اذن ، خيبات سياسية في حالة فشلها .

وتسعى الدوائر الجامعية الانكلوسكسونية ، اليوم ، الى مواجهة تحدي الراديكالية الليبرالية اقل من سعيها الى معرفة ما اذا كانت النفعية والجميع القائمة على الحقوق تقدم افضل تبرير لنماذج المؤسسات السياسية والسياسات التي يفضلونها .

ان هذا الانقسام بين نفعية ونزعة حق يجعل النظرية المعاصرة اقل قدرة على مواجهة التيار الراديكالي مما كان عليه التيار الليبرالي القديم . فقد كالت ليبرالية لوك تقدم ، على الاقل ، مقاربة تركيبية تمزج بين حجج نفعية واخرى قائمة على الحق . ويبدو مشكوكا فيه ان تستطيع الليبرالية التحرر من مسائلها النظرية دون ان تقع في نزعة محافظة مثل نزعة يورك التي تستند الى قدرة التاريخ ، على حفظ التقاليد الليبرالية

دون اللجوء الى ايمان ليبرالي بلحقوق العمومية ، ما لم يتم تبني رفض  
جلدري الليبرالية التي تعد ، اذ ذاك ، فكرة مفيدة في زمانها ، ولكنها  
غير مفيدة اليوم .

## لينين فلاديمير ايليتش

### اسم مستعار لفلاديمير ايليتش اوليانوف

( ١٨٧٠ - ١٩٢٤ )

منظر الماركسية وقائد الحزب البولشفي واول قائد للدولة  
السوفياتية والشخصية الرئيسية للماركسية في القرن العشرين . ولينين  
شهير شهرة خاصة ببطيله لتنظيم حزب ثوري ولعلاقاته بنظام الطبقات  
الاجتماعية ودوره في التعبئة السياسية وبمقارنته في حدود مرحلة  
جديدة وأخيرة في نمو الرأسمالية ( الامبريالية ) ، وهي مرحلة خلقت  
الشروط الكافية للانتقال الى مجتمع اشتراكي . وقد استطال ، قبل  
ثورة اكتوبر ١٩١٧ البولشفية التي اسهم فيها اسهاما واسعا ، بأفكار  
ماركس حول الدولة بدمجه نظرات ماركس التحسنة حول كومونة  
باريس في تصوره للمجتمعات . وقد أدت تجربة السلطة التي وضعته في  
تماس مباشر مع تعاقب الازمات التي كان على النظام ان يواجهها الى  
تعديل اساسي لتصوره الاول والى تطوير نظرية ديكتاتورية البروليتاريا  
التي كان لها تأثير دائم على الدولة السوفياتية . واسهم ، بوصفه قائدا  
للسيوعية الدولية ، في الحمل على قبول مبادئ التنظيم البولشفي  
ومجلى في القطيعة مع المدافعين عن الاشتراكية الديمقراطية المؤيدة  
لتحولات المجتمع التدريجية . وقد آثا رلينين ، طيلة حياته ، مساجلات  
عديدة وشبه دائمة ، وكل وجوه فكره ، تقريبا ، هي موضع مسالة .

وذروة مؤلفات لينين الاولى هو كتابه الرئيسي « نمو الرأسمالية في  
روسيا » ( ١٨٩٩ ) الذي يؤلف ، في بعض وجوهه ، أكثر اسهاماته في

الماركسية أصالة . وهو يستعمل المعطيات الإحصائية المتوفرة إذ ذاك ليعيد رسم أطوار تطور الرأسمالية في روسيا . أنه يرى أن العمل المأجور ، والاستغلال الرأسمالي بالتالي ، يمتد إلى كل قطاعات المجتمع الروسي ، ولكن البروليتاريا الصناعية هي ، وحدها ، القادرة على أن تنظم نفسها بصورة ناجعة من أجل فرض مطالبها . ويصل إلى أن يرى أن الوعي الطبقي وتنظيم الطبقات يمران ، هما أيضا ، بأطوار نمو مختلفة . فلا يمكن الحديث عن طبقة بال معنى القوي للكلمة إلا بقدر ما تتجاوز البروليتاريا إطار المطالب المحلية والخاصة . ويظهر تنظيم سياسي قادر على التنسيق بين مصالح جملة العمال الروس . ومن أجل تحقيق ذلك ، يجب إقامة بنية تنظيمية خاصة يلعب ، فيها ، المحترفون الثوريون دورا أساسيا تحت إشراف حزب منظم بصورة مركزية . وهدف هذا الحزب الطليعي هو أن يقود العمال الواعين ، وجماعهم المستغلين بعدهم ، إلى الاسهام في الفعالية السياسية التي ستوضح استحالة توفيق بين الطبقات وتعمل ، على هذا النحو ، في نمو الوعي الطبقي . وهو يدقق ، عام ١٩٠٢ ، في هذه الأفكار في « ما العمل ؟ » . أن النضال الطبقي هو ، في نظر لينين ، جوهر الماركسية ، ويجب على الحزب أن يتولى قيادته . وليست السياسة ، بوصفها تنظيما لمصالح الجماعات الاقتصادية العامة وتمفصلاتها ، سوى طور في هذا النضال سيزول مع نهاية النضال الطبقي .

الآن لينين الح ، حتى عام ١٩١٤ ، نظرا لمستوى النمو في روسيا ، على أنه ينبغي على الحزب البولشفي أن يتصرف كطليعة الثورة الديمقراطية ضد ملاكي الأراضي والأتوقراطية . وينبغي للحزب ، للنجاح في نضاله ، أن يحصل على تأييد العمال الزراعيين لأنهم ، هم ، لا البورجوازية الراديكالية ، الحلفاء الطبيعيون للبروليتاريا . وهذه الاستراتيجية تفسر تكتيك لينين خلال ثورة ١٩٠٥ وتبرز الفرق بين البولشفيك والمنشفيك .

وصاغ لينين ، مع الحرب العالمية الأولى ، نظرية جديدة للرأسمالية المعاصرة في كتابه « الامبريالية ، المرحلة العليا للرأسمالية » ( ١٩١٦ ) . وهو يوسع ، فيه ، الفكرة القائلة ان دور الرأسمالية في غزو القوى الانتاجية كان قد ارتبط بوجود المنافسة وان هذا الدور توقف ، بالتالي ، عندما أصبحت الرأسمالية احتكارية حوالي منعت القرن . فقد أصبحت ، اذ ذاك ، متخلفة وعاشت كطبقية على استغلال المستعمرات مولدة ، بذلك ، امتدادا لتناقضاتها الخاصة الى مستوى عالمي وممهدة السبيل لانصهار بين الثورة الاشتراكية الأوروبية ونضال الشعوب المستعمرة . ويولد النمو غير المتساوي للرأسمالية ، حتما ، الحرب من أجل الاستيلاء على المجال الاقتصادي . فقد حلت محل التنافس بين المشروعات في السوق القومية والمواجهة العامة بين تروستات الدول الرأسمالية والعسكرية التي غدت بناها الحكومية ، بالتدرج ، أشد قسما . ويخلص لينين الى أن الرأسمالية قد أدت دورها التاريخي . وفي الوقت نفسه ، خلقت الرأسمالية الاحتكارية ، بتركيز رأس المال بين أيدي المصارف وتعقيل سرورات انتاج التروستات والكارتلات وتوزيعها ، الشروط التي تسمح بتوزيع منصف للانتاج تحت اشراف الشعب . فقد خلقت الرأسمالية ، في مرحلتها الامبريالية ، الشروط الموضوعية لانتقال معمم الى الاشتراكية .

وفي عام ١٩١٦ و ١٩١٧ ، أخرج لينين من النسيان فكرة طورها ماركس بصدد كومونة باريس وجعل منها بنية نوعية للاشتراكية . فمجالس السوفيات القائمة على الديمقراطية المباشرة بمنذوبين قابلين للخلع ، تركب بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والبوليسية . وتحقق مجالس السوفيات المثل الأعلى الشعبي للإدارة الذاتية ، فالبنى البسيطة ، نسبيا ، الموروثة من الرأسمالية المألية تجعل من ادارة الاقتصاد الوطني تحت اشراف شعبي امرا يمكن تصوره . وقد جرى التركيز على تفكيك بنى السيطرة القديمة ورد سلطات الدولة المركزية الى المراجع الشعبية . ولم تقاوم هذه الآمال طويلا الازمات التي

كان على النظام مواجهتها في بداياته . والطابع المركزي للطرائق المستخدمة لحلها ( على الصعيد العسكري كما على الصعيد الإداري ؛ كشف عن فرق بين النظرية والممارسة .

وعند ذلك ، أنضج لينين ، مع بوخارين وتروتسكي ، نظرية جديدة للدولة اكتملت عام ١٩٢٠ ( راجع الشيوعية السوفياتية ) . فامام عزلة الاتحاد السوفياتي على الصعيد الخارجي وهبوط القاعدة الاجتماعية للنظام ، ركزت ديكتاتورية البروليتاريا على الأهداف السياسية ، أكثر منها على الصور الشعبية للإدارة والمسؤولية ، وعلى تحويل علاقات الملكية أكثر منها على حذف بنى السيطرة في سيرورة الإنتاج وفي الحياة السياسية . وكان لينين يرى أن الحزب هو الذي يحترق الفضائل الاشتراكية بصورة رئيسية ، وبالتالي فيجب عليه أن يتولى الإشراف على الحكومة ويفرض على كل المراجع الالتزام بقواعد المركزية الديمقراطية : فالمراجع الدنيا تدين بالانضباط للمراجع العليا في تسلسل السلطة الجديد .

واقترح لينين في كتاباته الأخيرة ( ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ) ، وقد أقلقه انعدام الكفاءة الطبقي والطابع الطائفي للحزب والدولة ، إعادة تنظيم جدلية للحزب والدولة . ولكن لينين كان مريضا جدا في تلك الفترة ، وكان قد أبعد عنه من كل يمكن أن يكونوا حلفاءه وقلصت امكانيات تأثيره من جانب من كانوا يخشون أن تنقلب هذه الإصلاحات ضدهم .

## اللينينية

هي تفسير الماركسية الذي طوره لينين والذي يؤكد ، بصورة خاصة ، الدور الطبقي للحزب الشيوعي في خلق طبقة عاملة ثورية . وغالبا ما استعمل هذا المصطلح في المناولات الاشتراكية بمعنى واسع لوص تصرفات نخوبة في الممارسة السياسية .



## حرف الميم

الركنتيلية	ماديسون
الساواة	المادية الديالكتيكية
المصلحة	مارسيل دوبادو
الملكية	الماركسية
النشفيه	الماركسية الصينية
المواطنة	ماركوز
مور	ماتيافلي
موراس	مالتوس
موسكا	ماندفييل
موسولينى	ماتهايم
مونتسيكو	ماوتسى تونغ
مونتين	المثالية
ميرلو بونتى	المجتمع المعنى
ميستر	الجمعية
ميشلز	المحافظة
ميل	المركبة الديمقراطية



## ماديسون جيمس

( ١٧٥١ - ١٨٣٦ )

رجل دولة وفيلسوف سياسي امريكي . وكان من اهالي فيرجينيا التي كان مندوبا لها في المؤتمر القاري عام ١٧٨٠ حيث كان المدافع عن القومية الامريكية . واشترك ، بين عامي ١٧٨٤ و ١٧٨٦ ، في مجلس فيرجينيا ومعارض المحافظين الذين كانوا يحاولون تغيير السياسة العبرالية للولاية على صعيد اللعين . وماديسون واحد من اهم شخصيات المؤتمر الامريكي لعام ١٧٨٨ والمناقشات التي تلت تبني الدستور الامريكي . وانتخب في مجلس النواب من عام ١٧٨٧ حتى عام ١٧٩٧ - وقد فاجأ مراقبين عديدين بتزعمه معارضة هاملتون وسياسته في المركزية والتصنيع وهو احد مؤسسي الحزب الجمهوري - اول حزب سياسي حديث - الذي اسهم في انتخاب توماس جيفرسون لرئاسة الولايات المتحدة عام ١٨٠٩ . ولم يعد ، اذ ذلك ، يعترض على تدابير الحماية لصالح الصناعة ، وبدا مؤيدا لقيام مصرف قومي وقاد حرب الاستقلال الثانية ضد البريطانيين بين عامي ١٨١٢ و ١٨١٥ . وترك رئاسة الولايات المتحدة عام ١٨١٧ ولم يعد له ، بعد ذلك ، نشاط سياسي ، ولكنه واصل التعريف بتحليلاته السياسية .

وقد عبرت عن فكره السياسي كتابات وابحاث وخطابات ورسائل . وهو جمهوري ليبرالي ، ديمقراطي وواع لنواقص كل التدابير السياسية المشخصة ، وكذلك لنواقص النظريات . وهو يرفض النفعية والاشتراكية اللتين يرى انهما غير قابلتين للتطبيق ، ويستلهم حجج لوك ليؤكد ان الحرية الدينية حق طبيعي اساسي لان العقل البشري ، بطبيعته ،

لا يمكن ان يقصر في قناعاته . واقل الدساتير نقصا هو ذلك الذي يقيد الجمهورية ، ذاك الذي يضع قاعدة الاغلبية من خلال نظام تمثيل . ومن اشهر المناقشات التي اسهم ، فيها ، ماديسون بعد تقاعده تلك التي قامت بينه وبين جون كالدويل كالون . فقد كان هذا الاخير يدافع عن الفكرة القائلة ان اية ولاية من الولايات تستطيع ان تقرر عدم اتباع القواعد الاتحادية تطبيقا لحق مقاومة الطغيان . وقد امترض ماديسون على هذه المحاكمة بقوله ان ذلك معناه تغليب قانون الاقلية .

وقد عبر ماديسون عن فكره السياسي في « الاتحادى » لعام ١٧٨٧ - ١٧٨٨ ، وهو مجموعة ابحاث سياسية حول تفسير الدستور الامريكي والدفاع عنه اسهم ، فيها ، هاميلتون وجون جاي ايضا . ويشرح ماديسون ، في اول ابحاث هذه السلسلة ، انه يدافع عن حكومة الاغلبية لانها اقل الانظمة السياسية نقصا . وهو يبرز المزايا الرئيسية للجمهورية الامريكية على الحكومات الشعبية السابقة . ان المعبين المميزين لحكومة شعبية سود ، فيها ، الاغليات في نهاية المطاف هما حماقة الاغلبية ( التي تقود الى سياسة قصيرة النظر وعدم الاستقرار ) وطفانها ( ظلم حيال الاقلية ) . ويرى ماديسون ان علاج هذين المعبين ليس ( على عكس الفكر الجمهوري القديم ) الحد من بعد المجتمعات الجمهورية ؛ لتكون رؤية المصالح العام اسهل ولا يكون هناك موجب لوجود اقليات ) ، بل في تكبيرها وتنويعها على العكس من ذلك . ويمكن لنظام تمثيلي ان يرد على مسألة الحماقة اذا انتخب ممثلون اكفاء . وفي اطار دوائر انتخابية واسعة لجمهورية كبيرة سيكون عدد المرشحين ذوي القيمة ، في كل دائرة ، اكبر . . . واهرا ، فانه سيكون للمرشحين الاكفيل المزيد من فرص النجاح على اعتبار ان الفساد الانتخابي يكون اصعب عندما يرتفع عدد الناخبين المعنيين . وتصبح مسألة طغيان الاغلبية ، ايضا ، اسر حلا . « فالتنوع الاكبر للأحزاب والمصالح » في جمهورية كبيرة يجعل « وجود دافع مشترك للأغلبية من اجل تجاوز حقوق الوطنين الاخرين اقل احتمالا .

واذا وجد مثل هذا الدافع المشترك ، فسوف يكون من الصعب على  
الذين يصون به أن يكتشفوا قوتهم الخاصة ويتصرفوا متحدين » .  
( « الاتحادي » العدد العاشر ) .

ويكمل ماديسون محاكمته ببيان أن فصل السلطات الثلاث التنفيذية  
والتشريعية والقضائية وانقسام التشريعية الى مجلسين سيؤلفان ضمانا  
اضافية ضد عيوب النظام الجمهوري . فكل مركبة من مركبات السلطة  
تستطيع أن تمنع الاخرى من الحكم بصورة غير عادلة . واكثر من ذلك  
بكثير ، أن اكثر السلطات ديمومة (ال تنفيذية والتشريعية ) والمجلس الاملى  
ستضيف عنصر استقرار وتقيم آجالا مفيدة من اجل أن يستطيع « هدوء  
الجماعة وحسها السليم » التغلب على « الاخطاء والاهام العابرة » التي  
تفسد الروح العامة ( « الاتحادي » العدد ٦٣ ) .

وقد هوجم نظام ماديسون القائم على التعددية وتقسيم الوظائف  
الحكومية من جانب نقاد من القرن العشرين وجنوه مفرط السلبية .  
فيبدو أن احتياطات ماديسون المكرسة لحماية المجتمع ضد حكومة سيئة  
النية تجعل حكم البلد صعبا جدا .

ويرد المدافعون عن فكر ماديسون ( والنظام السياسي الامريكي الذي  
يجسد هذا الفكر ) بأنه لم تخطر في بال ماديسون ، قط ، آجال من  
الطول بحيث تؤدي بالسرورة التشريعية الى الجمود وفضلا عن ذلك ،  
كان ماديسون مدافعا كبيرا عن دعم السلطة الحكومية وكانت حججه  
مكرسة لطمأنة المرتابين حول صلاحية النظام وليس لمعارضة هذا الدم .

وقد اصبح ماديسون ، في معارضته لها ميلتون ، افضل نقاده .  
وان عددا من البحوث التي نشرها في التسعينات من القرن الثامن عشر  
تناقض حجج مرحلته الاتحادية لانها تمنح المزيد من الثقة لقيادة الاغليات  
وتشجع التضامن الاجتماعي اكثر من التنوع . ونظام الاحزاب لدى  
ماديسون ، « الجمهوري » ، يقدم وسيلة للتغلب على بعض التقسيمات  
والاجال الموضوعة في النظام الدستوري لدى ماديسون عهد « الاتحادي » .

وبعض الذين حللوا النظام الثاني راوا ان ماديسون كان مفكرا ورجل دولة اقل كفاءة من هاميلتون او جفرسون . ويمكن الدفاع عن ماديسون ضد هؤلاء النقاد بقولنا ان تفوقه يقع ، على وجه الدقة ، في موقفه بربحي حيال النظامين النظريين اللذين تبشاهما .

## المادية الديالكتيكية

الفلسفة الماركسية كما طورها خلفاء ماركس ، لاسيما في المانيا والاتحاد السوفياتي . وتحتوي هذه الفلسفة على اطروحتين مركبتين : اولوية المدة اولا ، وكل السيرورات العقلية تعد مشتقة ، في نهاية المطاف ، من سيرورة مادية ، وكل سيرورة ، ثانيا ، ذات طابع ديالكتيكي طبيعية كانت ام بشرية . ويمبر الطابع الديالكتيكي عن نفسه في ثلاثة قوانين : تحول الكم الى كيف ، وحدة الاضداد ونفي النفي ( راجع الديالكتيكية :

وتستلزم المادية الديالكتيكية ان تستعمل اجراءات المعرفة نفسها في العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية . وهذه الاطروحة نشأت عن اعمال انفلز في ديالكتيكية الطبيعية . ويرفض ماركسيون احدث ، بمن فيهم لوكاكس وعضلاء مدرسة فرانكفورت ( راجع النظرية النقدية ) ، هذا المذهب الذي يرون فيه صورة من الوضعية ويقدررون ان التفاعلات بين البشر والعالم المادي هي ، وحدها ، التي تقدم طابعا ديالكتيكيا .

## مارسيل دوبادو

( ١٢٧٥ / ٨٠ - ١٣٤٢ )

مظر سياسي ايطالي . درس الطب في بادو واصبح ، هم ١٣١٣ ، رئيسا لجامعة باريس . وقد اشتهر ، خاصة ، بكتابه ضد البابوية ، « المدافع عن السلام » ( ١٣٢٤ ) . الذي يشكل علامة بارزة في تاريخ الفلسفة . وفي عام ١٣٣٦ ، عندما بدأ كتاب مارسيل يعرف ، اضطر هذا الاخير الى انهرب الى بلاط لويس ملك بافاريا ، في نورمبرغ . وقد حرمه البابا

يوحنا الثاني والعشرون بتهمة الهرطقة . وعند ذلك ، دخل مارسيل في خدمة لويس وصحبه الى ايطاليا ، خلال بعض السفرات . وكان مؤلف كتب سياسية ثانوية اخرى وتعليقات على ارسطو كانت نسبتها اليه موضع مناقشة .

يدحض مارسيل ، في « المدافع عن السلام » ، ادعاء البابا « السلطة الكاملة » حسب اطروحة اينو سنتوس الرابع وايجيد دوروما ولاهوتيين آخرين من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ( راجع الفكر السياسي القروسطي ) . ويقلب مارسيل ، كليا ، موقف البابا الذي يرى أن الامراء الزمنيين يجب أن يكونوا رعايا البابا ، حتى في الامور الدنيوية ، بحيث يمكن للبابا أن يسميهم ويقلعهم ويحاكمهم . فمارسيل يرى أن البابا والكنيسة يجب أن يكونوا رعايا الشعوب والامراء ، لا في الامور الدنيوية ، فقط ، بل وفي الميدان الروحي أيضا . وهو يقترح قصر سلطة الكهنوت على الاسرار المقدسة وتعاليم القانون الالهي ، ولكن ذلك يتم تحت اشراف الشعب وحكومته المنتخبة . ويرى مارسيل أنه لم يعد ينبغي تأسيس المجتمع البشري على قيم دينية ، بل ينبغي تصور مجتمع علماني تحت اشراف الحكومة المنتخبة من الشعب . ونفهم من ذلك أن يكون مارسيل معدودا كواحد من انبياء العالم الحديث . فقد مارس كتابه تأثيرا قويا في الجمعية والاصلاح .

ان المقدمات التي يستند اليها هي في أهمية النتائج الثورية التي انتهى اليها . فهو يستعيد ، أولا ، رؤية الدولة لدى ارسطو . فتعرف الدولة ومختلف اقسامها بموجب اسهامها في تلبية رغبة الانسان الطبيعية في الحياة والصالح المشترك والعدالة . ولكن مارسيل يركز ، أيضا ، على الطابع المحتوم للصراعات بين البشر والحاجة المنطقية الى قوانين قسرية وحكومة من أجل تنظيم هذه الصراعات والا دمر المجتمع نفسه . ونتيجة لذلك ، يقترح مارسيل تصورا وضعيا للحق يتباين مع تصوره اللاوضعي للعدالة . وهو يدعي أن العدالة ليست الشرط الضروري

القانون . وما هو ضروري هو أن تكون القوانين قسرية وأن تكون الحكومة التي تفرضها متحدة من أجل أن لا تكون السلطة موضع نقاش .

وأخيرا ، فإن المصدر الشرعي الوحيد للسلطة السياسية ، في نظر مارسيل ، هو الشعب الذي يجب أن يصنع القوانين ، مباشرة أو من خلال ممثلين منتخبين ، وأن يصلح الحكومة ويطيح بها إذا اقتضى الأمر .

ومارسيل لم يخترع هذه الآراء النفعية والجمهورية الموجودة لدى الفلاسفة السابقين ، بل أعطاهم تماسكا ومدى جديدا . ومارسيل ، كغيره من تلامذة ابن رشد ، ربي فيما يتعلق بالبرهان العقلاني على وجود حياة مقبلة ، ولكنه يقبل ، رسميا ، العقيدة المسيحية . ولكنه يرى ، بتطبيقه مذهب ابن رشد في التناقض بين العقل والشرعية ، أن القيم العلمانية والدينية تتعارض تعارضا أساسيا . فضلا عن ذلك ، بما أن جوهر السلطة السياسية هو القسر اللازم للحفاظ على المجتمع فليس للكهنوت سلطة عليا . وما يحدد مكانة السلطة السياسية ليس الامتياز الأقوى لغاية - الغاية السياسية أو الغاية الدينية - بل الضرورة السياسية لسلطة قسرية وحيدة من أجل تجنب الصراعات التي قد تدمر المجتمع . وبالتالي يجب أن تكون الحكومة الزمنية أعلى من الكهنوت . وأخيرا ، يجب أن تكون العقيدة طوعية لتكون أهلا للتقدير . وبالتالي ، فلا يمكن للقانون الإلهي وللکهنوت الذي يطمح ويطبقه أن يكونا قسريين .

وتلعب نزعة مارسيل الجمهورية دورا هاما في تفسيره لتبعية البلبا والکهنوت السياسية . فالقواعد والجهات الشرعية التي تملك القوة هي تلك التي يختارها الشعب فقط . فلا يمكن ، إذن ، إيلاء أي اهتمام لـ « الحق الإلهي » . ولكن الحرية تستلزم قبولا شعبيا ، فيجب أن



يُنتخب البابا من جانب كل المسيحية . والشعب ينتخب الجامع  
العامة التي تنضج تفسيرات القانون الالهي . فنية الكنيسة ستكون ،  
اذن ، جمهورية .

## ماركس كارل ( ١٨١٥ - ١٨٨٣ )

مؤرخ ومنظر ثوري ألماني ، وهو مؤسس التيار السياسي الذي  
يحمل اسمه . والاسهام الرئيسي لماركس في النظرية السياسية  
والاجتماعية هو المادية التاريخية التي تلح على الدور السائد للدائرة  
الاقتصادية ، على الطريقة التي تصوغ ، بها ، الشروط التي ينتج ،  
ضمنها ، البشر وسائل عيشهم ويعيدون انتاجها ، الميادين الاخرى  
للفعالية الاجتماعية . ولا تفهم السياسة ، بالمعنى الضيق للكلمة ، الا في  
اطار دراسة تحسب حسابا للتاريخ والاقتصاد اللذين يمارسان تأثيرا في  
السياسي .

وقد انتقل ماركس ، في القسم الاول من حياته ، من المقاربة الهيجلية  
المثالية لفترة الدراسات الى انسانية شيوعية تميز فترة اقامته في  
باريس عام ١٨٤٤ . وقد ولد ماركس في اسرة من الطبقة الوسطى في  
ريانيا واتصل بمقلانية فلسفة الانوار عن طريق والده ، وكان محاميا من  
تريف . وتعرف على الرومنطيقية والاشتراكية الطوباوية في جوار البارون  
فون وستفالن ( الذي تزوج ، فيما بعد ابنته جيني فون وستفالن ) .  
وفي جامعة برلين ، تأثر ماركس ، في البدء بالمثالية الهيجلية التي كانت  
مسيطرة اذ ذاك . ومنعته السياسة الرجعية للحكومة البروسية من  
العمل الجمعي بحيث تحول الى الصحافة واصبح رئيس تحرير  
« الجريدة الرينانية » . وقد وضعت هذه التجربة الصحفية ماركس في  
قلب المناقشات السياسية لمصره ومنطقته ، وهو ما قاده الى اعادة  
تقويم فلسفة هيغل السياسية في مقاربة اكثر اتصافا بالمادية . وبما

ان جريدته منعت بعد قليل ، فقد نوفر له الوقت لتطوير هذه المقاربة النظرية . ومضى ماركس ، وقد اقتنع بان الاشتراكية ستكون ، قريبا مطروحة في الملها وسواها ، الى باريس ، وطن النظريات الاشتراكية ، بحيث بدأ في التدقيق في مذهبه الشيوعي الذي تؤلف « مخطوطات باريس » المكتوبة عام ١٨٤٤ نصه الاول . واسس ماركس ، مثائرا بغيورباخ وماديت ( راجع الهيفلين الشباب ) ، شيوعيته بمعارضته النظام الرأسمالي حيث يكون العمل مضيقا بالمجتمع الشيوعي حيث سينمي البشر طبيعتهم بصورة حرة وينتجون بصورة تعاونية . وضحة العمال المحرومين من ثمرة عملهم المفصولين عن اشباههم وعن العالم الطبيعي - ستزول في نظام شيوعي سيوحد البشر ، فيما بينهم ، مع نتائج عملهم ، ومع العالم الطبيعي . ويؤكد ماركس ، في « الايديولوجية الألمانية » ( ١٨٤٦ ) ، ان « طبيعة الافراد تتوقف على الشروط المادية التي تحدد انتاجهم » . وبموجب هذا التصور المادي للتاريخ ، تؤلف علاقات الانتاج - الطريقة التي تنظم ، بها ، الكائنات البشرية انتاجها الاجتماعي والادوات التي تستعملها - الاساس الواقعي للمجتمع - نينته - الذي تنشأ فوقه بنية فوقية حقوقية وسياسية وتقابلها صور محددة من الوعي الاجتماعي . وهكذا ، فان الصورة التي ينتج ، بها ، البشر وسائل معيشتهم - ولا سيما الطبقات التي تولدها علاقات الرهوط الاجتماعية بوسائل الانتاج - تشرط جلة الحياة العقلية والسياسية والاجتماعية .

وانخرط ماركس في الحياة السياسية خلال سنتي ١٨٤٨ و ١٨٤٩ الثوريين . وكان ، في الوقت نفسه ، قائد الجامعة الشيوعية ، المنظمة الثورية للعمال المهاجرين الالمان ومدير جريدة ليبرالية يسارية ، « الجريدة الرينانية الجديدة » . واستقر ماركس في لندن عام ١٨٤٩ وطور طروحاته وعدلها في بعض النقاط . فقد حطت الدولة ، مثلا ، كاداة في خدمة سيطرة طبقة ، في اطار تطور انماط الانتاج المتعاقبة . وكان ماركس قد رأى ، في كتابات شبابه ، ان اعلان الحرية والمساواة كان نوعا من التعويض عن عيوب الحياة الاقتصادية في النظام الرأسمالي ،

وهو تنظيم يكون ، فيه ، العمل الاجتماعي مضيقا . وفيما بعد ، الح  
على وظيفة الدولة في المجتمع . ويقوم تحليله ، في أبسط صوره ، على  
القول أن الدولة ليست سوى أداة مصالح الطبقة المسيطرة ، ولكننه  
طور تحليلا أدق للاستقلال النسبي لسلطة الدولة في أعماله المركزة على  
وقائع تاريخية وانكليزية محددة . وذلك هي الحال ، بشكل خاص ، في  
« ١٨ برومير لويس نابلون بوناپرت » ( ١٨٥٢ ) . فهو يحلل دور كل  
طبقة ودور كل مركبة لكل طبقة في استيلاء نابليون الثالث على السلطة .  
ويرى ماركس ، أيضا ، أن الدولة قد لا تمثل الاجزاء من طبقة محددة  
( المالكين ، مثلا ، في عهد لويس فيليب ) ، أو أن طبقة ما قد تتولى الدولة  
لمصالح طبقة أخرى . ويعتقد ماركس ، أيضا ، أن الدولة يمكن أن تلعب  
دورا مستقلا في البلدان المتخلفة حيث لم يتم نمو الطبقات كليا ، كما  
استطاعت ، أيضا ، أن تفعل ذلك داخل ملكيات مطلقة في فترة الانتقال  
بين الاقطاعية وقيام السلطة البورجوازية . ويشمل التصور المادي  
للتاريخ الفكرة القائلة أن قوى الانتاج ستتجاوز ، في مرحلة ما من نموها ،  
علاقات الانتاج ، وأن هذا الفاصل سبب بداية فترة ثورة اجتماعية .  
ويصف ماركس الثورة على أنها « القوة المحركة للتاريخ » . وكان هدف  
كل أعماله في هذا الميدان اكتشاف آلية عملها . وكان هدف « رأس  
المال » ، وهو المؤلف الاساسي لماركس في منفاه في لندن والذي بدأ نشره  
عام ١٨٦٧ ، تحليل منشأ الاستغلال الرأسمالي ونتائجه . وتحليل  
ماركس لتشكل فضل القيمة في النظام الرأسمالي ولصعود أزمات متزايدة  
الخطورة والاتجاه الى هبوط معدلات الربح ، هذا التحليل اقنعه بأن  
الرأسمالية لم تعد تستطيع أن تبقى طويلا على قيد الحياة . والثورة  
البروليتارية التي ستطبع نهاية الرأسمالية يجب ، عموما ، أن تكون  
عنيفة ( يتصور ماركس ، مع ذلك ، انتقالا سلميا في بعض البلدان )  
وسوف تتحقق في أكثر البلدان تقدما اقتصاديا ( كان ماركس يرى أنها  
قد تحدث في بلدان أقل تصنيعا ، ولا سيما في روسيا ) وتتخذ ، بسرعة ،  
طبعها دوليا .

ولا يتوقف ماركس عند المسائل السياسية لما بعد الثورة . فقد بدا له أن كومونة باريس لعام ١٨٧١ تثبت أنه يمكن ردم الهوة التي حفرتها الديمقراطية الليبرالية بين الدولة والمجتمع المدني . وماركس يقر مبادرات كومونة باريس ، كانتخاب موظفين وقضاة مسؤولين وقابليين للخلق في أمة برهة . وهو يرى في ذلك نوعا من الفاء تقسيم المهمات في السياسة . ويقترح اصحاب الكومونة ، أيضا ، أن تدفع أجور الموظفين كالعاملين اليدويين وأن يستبدل بالجيش الشعب المسلح وأن يحرم الكهنوت والبوليس من نفوذهما السياسي . ويقدر ماركس كومونة باريس التي أخذت بلا مركزية سياسية واقتصاد تعاوني قائم على وحدات انتاجية صغيرة . وهذه المقاربة تتباين مع مقترحاته الأشد تصفا في « البيان الشيوعي » لعام ١٨٤٨ . ويتصور ماركس ، في « نقد برنامج غوتا » الصادر عام ١٨٧٥ ، ديكتاتورية البروليتاريا التي ستجعل ، في رايه ، من الدولة جهازا تابعا للمجتمع بدلا من أن يكون أعلى منه .

إن القليل الذي كتبه ماركس حول المجتمع الشيوعي يدل على أنه يحتاج إلى بنى سياسية . وماركس لم يطور تحليلا كمللا لهذا الموضوع . ويمكن تفسير ذلك بصورة مختلفة . فالبنى السياسية ، في إطار مسيرته النظرية ، تستق من البنى الاقتصادية . وهذه الأخيرة هي التي استقطبت انتباهه . وفضلا عن ذلك ، وبما أن أفكار ماركس قد اندمجت في مذاهب رسمية تؤكد أنها ماركسية ، فقد أصبح تفسيرها موضع مناقشات سياسية ، بل وموضع تفسيرات منحرفة . لقد تطور فكر ماركس ، بشكل واضح ، في مجرى حياته ، ويراد في أكثر مما ينبغي من الأحوال ، تحليل هذا الفكر كما لو كان الأمر يدور حول نمو متصل وكما لو لم يكن هناك ماركسان مختلفان : الأول هو الفيلسوف الانساني الشاب في بداية الأربعينات من القرن التاسع عشر ، والثاني هو منظر أكثر ضبطا ولكنه ، أيضا ، أكثر حتمية بشكل ظاهر . وقوة مقاربة ماركس السياسية تقوم على الطريقة التي يربطها بها ، بالعالم الاقتصادي والاجتماعي وعلى الطريقة

التي يصف بها ، من خلال تحليل الايدولوجية ، لعبة الفاعلين السياسيين  
لحل الصراعات بين الرهوط الاجتماعية بصدد الانتاج وتوزيع المواد  
النادرة .

وفي هذا السياق تزيد قوة الانطباع الذي يعطيه فكر ماركس بكونه  
مقدما بطريقة غير مختزلة كما هي الحال ، مثلا ، بالنسبة لتحليله لصمود  
لويس بوناپرت الى السلطة . واقتراضات ماركس وتنبؤاته أدنى  
نوعية . فقد كان يعتقد أن ثورة ستقع في البلدان الغربية ، وهو ما لم  
يحدث حتى اليوم . فضلا عن ذلك ، فقد بدا وصفه للمجتمع الشيوعي ،  
لمحطين عديدين ، مستندا الى تصور ساذج وجزئي للطبيعة البشرية :  
الا انه تبين أن ماركس كان ، دون شك ، أكثر شخصيات القرن العشرين  
نفوذا في كل ميادين العلوم الاجتماعية .

## الماركسية

الماركسية هي النظرية والممارسة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية  
اللتان انضجها كلول ماركس وفريدريش انغلز وطورهما خلفاؤهما .  
وما كانت ، وما لم تكن ، عليه الماركسية كانا موضع مناقشات عظيمة لأن  
المصطلح يغطي نظريات على ما يكفي من الاختلاف ، من جهة ، ولأنه  
موضع انتماء او انواع رفض من طبيعة سياسية من جهة اخرى .

الماركسية ، قبل كل شيء ، شرح وتقد لمجتمعات اليوم والماضي . ان  
التحليل الماركسي - المادية التاريخية - يركز على العوامل الاقتصادية :  
فقوى الانتاج ( الادوات والالات التي يتصرف بها البشر والمتحولة حسب  
المعصور ) وعلاقات الانتاج ( الصورة التي ينظم البشر ، عليها ،  
انفسهم لاستعمال قوى الانتاج ) تقولب التنظيم السياسي والثقافي  
للمجتمع وهذا التصور الذي سمي مادية تلويخية غالبا ما قدم بطريقة  
تخطيطية جدا ، وذلك بال تأكيد على أن البنية الاقتصادية تحدد البنية  
العليا الايدولوجية والسياسية . وعلى الرغم من انهم يوضحون ان نمو

البنية الاقتصادية متأثر بالايديولوجية والسياسة ، فان نمو البنى الاقتصادية هو الذي يولد تغيير المجتمع . فالقوى الانتاجية تنمو ، في مرحلة عامة من تطورها ، في تنظيم اجتماعي ما ، الى نقطة تموق ، معها ، نموها الخاص . ويحل التناقض بثورة اجتماعية تقيم علاقات اقتصادية وسياسية جديدة تقابل توسع القوى الانتاجية . ويمكن ، في هذه المقاربة ، تمييز عدة مراحل في التطور الاقتصادي للمجتمع : نمط الانتاج الاسوي ، القديم ، الاقطاعي والراسمالي .

والعنصر المركزي لهذه المقاربة يقع في الفكرة القائلة ان القوى الانتاجية لهذه الانماط الانتاجية المختلفة تقع تحت ضبط اقلية استخدمت سلطانها الاقتصادي لاستغلال الجماهير بتملكها ، عن غير وجه حق ، جزءا من الانتاج . وهذا الوضع التنازعي ، بنيوي ، يفسر الصراع الطبقي على ملكية وسائل الانتاج والاشراف عليها . وكل المعتقدات وكل المؤسسات السياسية مصنوعة من جانب التنظيم الاقتصادي وعمل متولي السلطة الاقتصادية - الطبقة الحاكمة - من اجل ضمان التوزيع غير المتساوي ، فعليا ، للموارد . وهذا يقود الى مفهوم الايديولوجية الماركسي . فلايديولوجية جملة من المعتقدات والممارسات التي تستخدم للمحافظة على عدم المساواة في توزيع السلطة السياسية والاقتصادية .

والعنصر الهام الثاني للفكر الماركسي هو الفكرة القائلة بوجود بديل للمجتمع الطبقي القائم على الاستغلال هو مجتمع يقوم على الملكية الجماعية لوسائل الانتاج وتحرر قدرات الانسان ، فيه ، من قيودها وتنمو نموا حرا . ولن تعود هناك ، في هذا المجتمع بدون طبقات ، حاجة الى الدولة معرفة بوصفها اداة سيطرة طبقة معينة . وسوف يتم توزيع الخيرات ، في مرحلة اولى تسمى طورا اشتراكية ، حسب الاسهام الانتاجي لكل فرد . وفيما بعد ، في المجتمع الشيوعي ، سيستطيع الاسهام الانتاجي تطبيق المبدأ المألوف في الصيغة المشهورة : « من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته » .

ما هي ، اذن . الطرائق للانتقال من المرحلة الاولى الى المرحلة الثانية ؟ ان التصور المادي للتاريخ يتضمن ان نمط الانتاج الرأسمالي انتقالي . والماركسيون غير متفقين على الآلية المضبوطة للانتقال . انهم يتعرضون ، مثلا ، حول وجود نزوع الى هبوط معدل الربح او عدم وجوده ، او حول نمو الاستهلاك المتدني ، ولكنهم يتفقون على أن النظام الرأسمالي غير مستقر ، بطبيعته ، وأنه تهزه الازمات ، وأنه سيتهار حتما . ولكن من الضروري ، للوصول الى الاشتراكية ، أن يصبح المستغلون ( المتزايدو العدد ، المتزايدون اسما بالفقير النسبي ) « حفاري قبر الرأسمالية » التي ولدتهم ، ومن أجل ذلك ينتظمون ويهيئون الثورة . وسوف تكون هناك ، بعد الثورة ، مرحلة انتقالية قبل تحقيق الشيوعية . ولدت هذه القضايا تيارات عديدة ، ماركسية او مستوحاة من الماركسية ، يرد كل منها على هذه المسائل بطريقته .

والعلاقة بين حزب من وحي ماركسي وجملة الطبقة التي يمثلها أحد أكثر الموضوعات مرساة للنقاش داخل الماركسية . وبما ان المسألة لم تطرح ، حقا ، في حياة ماركس ، فلم يكن عليه أن يعالجها . فكل تيار تحليلي يستطيع أن يؤكد أن موقعه ضمن تقليد ماركس ، من المقاربة اللينينية للحزب الطليعي الذي يقود الطبقة العاملة الى وجهة النظر الاشتراكية الفوضوية التي ترى أن على العمال ادارة مسائلهم مباشرة ، من خلال نظام مجالس عمالية .

ويبدو المذهب الماركسي ، بين عامي ١٨٨٢ و ١٩١٤ - عصر الماركسية الذهبية - متماسكا جدا . وكانت تسيطر على الماركسية ، اذ ذاك ، الاشتراكية الديمقراطية الالمانية التي يلح برنامجها العام ١٨٩١ ، « برنامج ايرفوت » ، على الاتجاه الاحتكاري للرأسمالية وافول الطبقة الوسطى واملاق البروليتاريا والتحويل الاشتراكي المحتوم لوسائل الانتاج في مجتمع دون طبقات . وطالب الاشتراكيون الديمقراطيون ، أيضا ، بالاقتراع العام وحرية التعبير ومجانية المدرسة وشرعية تصاعدية على الدخل .

وفي بداية القرن العشرين ، تطورت المادية الديالكتيكية انطلاقاً من أطروحات انفلز ، وسوف تدمج في التقليدية الستالينية . وترى المادية الديالكتيكية أن الطبيعة ، كالتاريخ ، تخضع لقوانين ديالكتيكية . فالمادة تتطور وفق بعض القوانين العامة . وهكذا ينتهي تزايد كمي متصل إلى توليد تحول كيفي . وهناك قانون آخر من هذا النوع هو قانون نفث النفث . ولكن ادراك الماركسيين ، بشكل خاص ، لسعة المسألة الاستعمارية أدى إلى انضاج نظرية الإمبريالية التي نجد أكثر صيغاتها تأثيراً لدى هيلفردينغ الذي يرى أن المصارف ومؤسسات الائتمان تنزع إلى الإشراف على الصناعة ، من تلك الفترة فصاعداً ، في حين تنمو الشركات المساهمة . وقوة الكارتلات الساعية وراء الود الأولية والأسواق تولد التوتر الدولي وزيادة حدة المنافسة . ويمارس الاغراق ، في الخارج ، من أجل المنتجات التي لا يمكن بيعها في الداخل بأسعار احتكارية مفرطة الارتفاع ، ويجري السعي لتصدير رأس المال لإيجاد فرص جديدة للربح في بلدان أخرى . وهذا يقود إلى سباق التسلح وسياسات حربية وقومية ، وإلى التوسع المسلح نحو مناطق متخلفة لتوسيع الأسواق الإمكانية بضرورة تكون الحرية والديمقراطية والمساواة أولى ضحاياها .

وتلح ماركسية « الاممية الثانية » - وممثلها الرئيسي كاوتسكي - على الوجه الحتمية لمادية ماركس التاريخية وتستلهم هاروين أكثر منها هيفل . فيما أن أقول الرأسمالية محتوم ، وبما أن القوى الاشتراكية لا تكف عن الصعود ، فيكفي أن ننتظر ، سلبياً ، الوصول إلى وضع قبل ثوري . ويجب الامتناع عن كل فعالية ثورية سابقة لأوانها وخطرة . وقد انتقد كاوتسكي ، على يمينه ، من جانب ادوار برنشتاين الذي يقترح مراجعة الماركسية التي بدأ له أن نمو الرأسمالية الحديثة قد تجاوز أطروحتها الاقتصادية . وإلى اليسار ترى روزا لوكسمبورغ أن الاشتراكيين يتحمسون أكثر مما ينبغي للعمل البرلماني



ولم يعودوا يسعون الى تنمية المفاهيم الثورية داخل الجماهير . ومع ذلك ، فان الاشتراكية الديمقراطية الالمانية التي ركبت بين البرلمانية والسلبية لعبت دورا رئيسا في الحركة الماركسية الدولية حتى الحرب .

وكان لفشل الاشتراكية الديمقراطية الالمانية، اثناء الحرب العالمية الاولى وبعدها مباشرة ، تأثير عميق في تطور المذهب الماركسي . فالاشتراكية الديمقراطية الالمانية التي كانت مؤيدة للحرب خسرت دورها القيادي لصالح البلاشفة ولينين . والاسهام الرئيسي للينين في الفكر الماركسي هو تطيله للحزب الطليعي . ولا يقع التجديد في الفكرة القائلة بضرورة حزب لنمو الوعي الطبقي ( فقد كان من شأن كاوتسكي نفسه أن يوافق على هذه النقطة ) ، بل في الفكرة القائلة أن الحزب يجب أن يتألف من ثوريين محترفين بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة ، أي مستعدين لتكريس كل وقتهم لعمل الحزب ومديرين ، أيضا ، على الممارسة الثورية . وقد كان كتاب لينين « الدولة والثورة » ( ١٩١٧ ) يتنبأ بثورة بورجوازية في روسيا بقيادة البروليتاريا ويصف مجتمعا اشتراكيا فوضويا ، إلا أنه سرعان ما جرى تجاوز هذه المبادئ في سياق الحرب الاهلية التي تلت ثورتي عام ١٩١٧ . وبدا تحليل تروتسكي حول « الثورة الدائمة » ، اذ ذلك ، أكثر تكيفا مع الوضع الفعلي في الاتحاد السوفياتي . فقد واجه الماركسيون ، اذ ذلك ، جملة مسائل تتصل بتنظيم اقتصاد اشتراكي . وكانت هذه المسائل موضوع مناقشات واسعة في بداية العشرينات حتى انتصار التصور الستاليني للاشتراكية في بلد واحد الذي فرض تقليدية عقيمة لا يكاد الاتحاد السوفياتي أن يتحرر منها .

وقد قسمت الثورة الروسية الماركسيين خريج روسيا . فنجد ، من جهة أولى ، أولئك الذين يقبلون المناهج السوفياتية في تنظيم الحزب والتصورات السوفياتية حول السياسة العالمية معا . ويقع هذا التيار في اطار « الاممية الثالثة » . ونجد ، من جهة أخرى ، أولئك الذين

يحافظون على مقاربة للماركسية مختلفة عن مقاربة السوفييات. ويدخل نمو احزاب تروتسكية صغيرة في هذه المقاربة . فهذه الاحزاب تركب، فعلا ، بين ثقة اساسية في الطابع الثوري للطبقة العاملة ونقد قوي للاتحاد السوفياتي . والاكثر دلالة ، ايضا ، هو الطلاق المحتوم الذي وقع بين المقاربة النظرية والممارسة ( كان غرامشي آخر منظر ماركسي مرموق يركب بين هذين الوجهين ) . الا ان العقدين اللذين عقبا عام ١٩١٧ مرفا مؤلفين هامين في شخصي لوكاكس وغرامشي اللذين كان لكليهما نشاط سياسي فعلي . ويعد نقد العالم البورجوازي لدى لوكاكس وثقته بالطاقات البروليتارية ذروة الماركسية المتفائلة في البلدان الغربية .

وربما كان غرامشي أبرز شخصية في كل التقليد الماركسي الغربي . وهو أكثر المفكرين الماركسيين أصالة في السنوات الخمسين الأخيرة . وهدفه الأساسي هو إعادة فحص دور البنى القوية في المقاربة الماركسية للتغيرات التاريخية . ونجح في ذلك ، أولا ، بالحاحه على دور المثقفين في السياسة وأثارته مسألة يجب أن تواجهها الطبقة العاملة اليوم ، مسألة إنتاج مثقفها . ونجح في ذلك ، فيما بعد ، بتوضيحه أهمية قيام « سيطرة » ، وهي سيرورة تلعب البروليتاريا ، عن طريقها ، دورا ميطرا بين القوى المعارضة للرأسمالية وتجميع هذه القوى في كتلة سياسية جديدة قادرة على مقاومة السيطرة البورجوازية ، بل وعلى اغراقها . وتحليل هذه السيرورة أدى بغرامشي الى طرح مسألة العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني . وخلافا لروسيا حيث كانت سلطة الدولة ريككة أمام هجوم جبهوي ، فان ضعف الايديولوجية البورجوازية في البلدان الغربية واقامة سيطرة مضادة لسيطرة البورجوازية شرطان مسبقان لنجاح الثورة .

والماركسية ، كما تبدو انطلاقا من الحرب العالمية الثانية ، تتصف بالتجعين جدد شباب كل منهما فلاسفة أحدث . الاول ، وجسده

تجسيدا واسعا مدرسة فرانكفورت ، ثم جسده سارتر فيما بعد ؛  
يلح على الوجوه الداتية الماركسية . وفي حين كان سارتر يحاول  
التوفيق بين نوع من الماركسية ووجوديته الخاصة ، فان مدرسة  
فرانكفورت تأثرت ، بالاحرى ، بالتحليل النفسي وسعت الى نقل  
التحليل الماركسي التقليدي من السياسي والاقتصادي الى نقد اعم  
للثقافة البورجوازية ( راجع النظرية النقدية ) .

وتأثر الاتجاه الثاني بالافكار البنيوية وقدم الماركسية كعلم . ولويس  
آلتوسر هو الممثل الرئيسي لهذا التيار . وكانت اشكاليته والحاحه  
على الاستقلال النسبي للعلوم تريباقا جيدا لمختلف نماذج الاختزالية  
كما للصور المتطرفة للماركسية الهيغلية . الا ان الماركسية البنيوية  
الجديدة انقطعت ، هي ايضا ، عن شروط الانتاج وبدت مجالا مطلقا  
لنخبة مثقفة فقدت صلتها بالفعالية الثورية للطبقة العاملة . وقد ظهرت  
في عهد قريب جدا ، وبمقدار ما تناقص نفوذ البنيوية ، بعض المحاولات  
في العالم الانكلوسكسوني لاعادة فحص المفاهيم الماركسية بمساعدة  
التحليل اللغوي ونظرية الالاماب .

لقد انتشرت الماركسية خلال القرن العشرين . ونستطيع ، حاليا ،  
ان نميز بين أربعة أنواع من الماركسية .

أولا - الماركسية التقليدية الجامدة للمجتمعات الاشتراكية  
الراسخة ، كالاتحاد السوفياتي والصين حيث تستخدم كإطار  
أيديولوجي يجب أن تقع ، ضمنه ، كل المناقشات الاقتصادية  
والاجتماعية .

ثانيا - ماركسية الاحزاب الشيوعية لأوروبا الغربية المسماة  
ماركسية براغماتية حيث تستخدم صيغة مفرطة التسييط لافكار  
غرامشي في تبرير التسوية مع البرلمانية القائمة ( راجع الشيوعية  
الاوروبية ) .

ثالثا - الماركسية في افريقيا وجنوب شرق اسيا وامريكا اللاتينية  
اداة احتجاج ضد الاستغلال الاقتصادي ، وتؤدي ، وهي التي كثيرا  
ما تجمع مع القومية ، الى ايدولوجية لاسهام الجماهير في سريرة  
التحديث .

رابعا - واخيرا ، فان ماركسيين عديدين ، في الغرب ، قد حولوا  
انتباههم الى الفلسفة معتبرة غاية في ذاتها تقريبا الى موضوعات بعيدة  
جدا عن السياسة ( كالنقد الادبي مثلا ) .

ولاقت الماركسية ، كملذهب سياسي ، صعوبات خطيرة : فالتجدد  
المستمر للرأسمالية الغربية والنتائج المحدودة لمجتمعات بلدان الشرق  
الاشتراكية خيبت آمال معظم الماركسيين . وتصطدم الماركسية ،  
كنظرية سياسية واجتماعية ، بالمسائل نفسها التي تصطدم بها اية  
نظرية عامة : فنصوصها الدقيقة يمكن أن تدحض ، في حين تقسود  
صياغة أكثر تراخيا الى مقارنة من الغموض بحيث تكون فارغة تقريبا.  
وقد تركزت المحاكاة، في الماركسية كما في النظريات الاجمالية الاخرى،  
على طريقة تفكيك الكل الاجتماعي وعلى طريقة تعريف العلاقات التي  
يتم الحصول عليها بين العناصر على هذا النحو . وعلى الرغم من ان  
معظم الماركسيين قد تخلوا ، منذ زمن بعيد ، عن المجاز اللفظ المشتق  
من الميكانيك ، مجاز البنى والبنى الفوقية ، فان هذا المجاز اساسي  
لنظور ماركسي من أجل تمييز الاقتصاد والسياسة والايديولوجية ،  
وهو ما أصبح متزايدا الصعوبة . وقد تبين أنه لا يمكن الوصول الى  
وصف متنوع للعلاقات بين الاقتصاد، من جهة، والسياسة والايديولوجية  
من جهة أخرى . وفي حين كان الماركسيون الأوائل يتحدثون بلغة العلة  
والمعلول ، فقد أصبح الحديث عن تقابل ، او حتى تحليل العلاقات  
ضمن مقارنة وظيفية أكثر شيوعا .

والماركسية مستمرة في ممارسة تأثيرها كمقاربة عامة او كمنظور  
او اطار مفهومي . وتدين مؤلفات عديدة وممتازة معاصرة بالكثير

الماركسية في موضوعات كطبيعة رأسمالية الدولة ووظيفتها ، واقتصاد  
التخلف ونظريات الجمال والايديولوجية . ويمكن للماركسية انهاء  
نفوذ كبير في تطيل اللامساواة الاقتصادية داخل كل امة كما بين الامم ،  
وفي تطيل أنظمة السلطة والسيطرة .

## الماركسية اللينينية

الايديولوجية الرسمية للاتحاد السوفياتي وبلدان أوروبا الشرقية  
الواقعة تحت النفوذ السوفياتي ( راجع الشيوعية السوفياتية ) .

## ماركوز هيرت

( ١٨٩٨ - ١٩٧٩ )

منظر الماني من الماركسيين المحدثين ، مؤسس مدرسة فرانكفورت  
للنظرية النقدية مع ماركس هوركهايمر وتيودور أدورنو . حصل على  
لقب الدكتوراه من جامعة فريبورغ عام ١٩٢٢ على أطروحتة « القصصي  
الالماني » التي يدرس ، فيها ، العلاقات بين الفن والمجتمع . فالمجتمعات  
العالية التكامل تنتج فنا مطابقا لمنظومة المعتقدات الموحدة . والمجتمعات  
المجزأة تولد اعمالاً فنية لا تعكس الايديولوجية السائدة بل تعارضها .  
وهذا الصراع هو مصدر تفتح الفن . والفنان يقترح ، من خلال الفن  
الجديد ، رؤية للمجتمع قابلة لتنمية صراماته بصورة خلاقة نحو مثل  
أعلى للحرية الانسانية .

ويهتم ماركوز بالفن من وجهة نظر سياسية كما من وجهة نظرية .  
فنضال الفنان البورجوازي ، وخاصة توماس مان ، من أجل خلق  
تمثيل بديهي للمجتمع العقلاني هو رمز النضال التاريخي لتحقيق  
مجتمع اشتراكي في المانيا . ولكن ماركوز يتسلل ، في ضوء افول  
الاشتراكية في أوروبا الغربية ما بين عامي ١٩٢٠ و ١٩٣٠ ، مما اذا

نم تكن المادية التاريخية الماركسية قد ضلت السبيل حول شروط انشاق الوعي الطبقي . وتظهر شكوكه في الماركسية في كتابه « حول مسألة الديالكتيكية » ( ١٩٣٠ ) . وهو يرى أن مفهوم الوعي الطبقي الصحيح ، كما يقترحه لوكايس في « التاريخ والوعي الطبقي » ، أكثر تجريدا من أن يستوعب الوجود الاجتماعي المعقد للفرد والانجذاب الى العمل الذي يميزه . والماركسية لم تر ، بسبب الطابع التجريدي لمفهوم الطبقة التاريخي ، طاقات كل فرد من اجل سياسة يسارية ولم تتساءل عن وسائل تنمية هذه الطاقات . ونتيجة لذلك ، فان الماركسية مسؤولة من الهوة التي لا يمكن ، بشكل ظاهر ، تجاوزها بين النظرية والممارسة ، بين التنبؤات التاريخية حول التغيير التاريخي والامكانيات المشخصة التي تتيح الوصول اليه .

وهكذا يشارك ماركوز في التيار الذي يريد تأسيس النظرية الماركسية للتغير التاريخي على الفعالية اليومية للفرد وليس على الفعالية التاريخية المجردة لعضو في طبقة اجتماعية . وتطور هذا المشروع بين عامي ١٩٢٨ و ١٩٣٢ حين كان ماركوز يعمل ، في فريبورغ ، مع هيديفر الذي كان قد اتي على اصدار كتابه « الكينونة والزمن » ( ١٩٢٧ ) . وكان « الكينونة والزمن » ، كما فهمه ماركوز ، قادرا على اعادة توجيه الماركسية نحو اشكال من العمل تمس وجود كل فرد ولا يمكن أن تُلغى ، كليا ، من جانب الرأسمالية .

وفي عام ١٩٣٢ ، نشر ماركوز أول مؤلفاته الرئيسية ، « لونغولوجية هيفل ونظرية التاريخية » . وهو يدمج اونولوجية هيديفر بتفسيره الخاص للديالكتيكية هيفل . ويرى ماركوز أن الفرد هو خالق محددات وجوده الاجتماعي ، وهو يصبح واعيا لبنية وجوده ويصنعها جزئيا . وليس الفرد ، كما لدى هيديفر ، النتاج اللاواعي لمحددات اونولوجية مسبقة . وفي عام ١٩٣٢ وبعد اكتشاف « مخطوطات » ١٨٤٤ للماركس « الشاب » واصل ماركوز مراجعته للمادية التاريخية من اجل تحرير

مفهوم الممارسة من انطولوجية تحدد بنية الفعالية البشرية وغاياتها  
سبقا . ويتجسد تأثير ماركس الفتي في ماركوز في نشره لكتاب  
« اسس المادية التاريخية » ( ١٩٣٢ ) و « مفهوم العمل » ١٩٣٣ .  
وتشاء سخرية التاريخ ان تكون نصوص ماركس هي التي سيجد ،  
فيها ، ماركوز حل مسائل النظرية الماركسية الذي كان يتصدى له  
بصورة ناقصة ، من خلال فلسفتي هيجل وهيدغر .

وعلى اثر وصول الثائرين الى السلطة ، هرب ماركوز الى جنيف  
ثم هاجر الى الولايات المتحدة . وقد تخطى عن مشروعه النظري الاول  
بقدر ما لم تكن هناك اية معارضة لشمولية الفاشية . فقد بدا افراد كل  
الطبقات الاجتماعية مجروفين في سياسة جماهيرية . واشترك ماركوز  
مع مدرسة فرانكفورت وقضى السنوات الثلاثين التالية يتساءل عن  
نشل المادية التاريخية ويعيد بناء الاسس النظرية للماركسية اثر هذا  
القتل .

ويرى ماركوز ، في « العقل والثورة : هيجل وولادة النظرية  
الاجتماعية » ( ١٩٤١ ) ، انه لا مكان لغير نظرية نقدية حيث لا يمكن  
ان توجد حركة نقدية لنظام قمعي . وهو يحاول تفسير الفاشية  
انطلاقا من تطور الرأسمالية كما فعل آخرون من مدرسة فرانكفورت .  
ويلج على دور التكنولوجيا التي تسهم في القمع الفاشي ويقترح نظرية  
عامة للسيطرة التكنولوجية مستندا الى ماركس فيبر . ويرى ماركوز  
ان كل المجتمعات الصناعية المتقدمة المنخرطة في السعي وراء التقدم  
العلمي والتقني تتكيف مع عقلانية الانتاج التكنولوجي مهما تكن  
مؤسساتها السياسية . والعقلانية التكنولوجية تنظم كل قطاع في  
المجتمع - قطاع الثقافة ، السياسة ، الاجتماعي والاقتصاد - من  
اجل ان يتبع المبدأ الإيديولوجي الاساسي للانتاجية المادية . وتتقلب  
العلاقات الاجتماعية في وجود مطرد وصريح ، كامل الادارة والتكامل

لا يمكن مساواته ولا الافلات منه . وهذه هي الفكرة الرئيسية لكتابه  
الشهيرين : الماركسية السوفياتية « تطيل ونقد » ( ١٩٥٨ )  
و « الانسان الوحيد البعد » ( ١٩٦٤ ) خاصة .

وعلى الرغم من ان سيطرة العقل التكنولوجي ترد الخبرة الانسانية  
الى بعد واحد ، فان ماركوز يرى ، مع ذلك ، ان اعادة التنظيم العقلانية  
للتكنولوجيا تجعل صورا عديدة للعمل متقدمة وتخلق ، على هذا  
النحو ، الشروط المسبقة لانماط جديدة من الحرية والنمو . ورؤيته  
لمجتمع غير قمعي تعبر عن نفسها في كتابه : « ابروس والحضارة »  
( ١٩٥٥ ) ، و « نحو التحرر » ( ١٩٦٩ ) .

وفي حين كان اليسار الجديد والحركة الطلابية يكتسبان بعدا  
سياسيا من خلال معارضة لهما لحرب فيتنام بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٧٤ ،  
راى ماركوز هاتين الحركتين بوصفهما عاملين امكانيين لمقاومة المجتمع  
الصناعي المتقدم وللتغيير الاجتماعي . وبدا ، اذ ذاك ، انه يتخلى عن  
اطروحاته السابقة التي تقول ان العقل التكنولوجي يدمر كل أسس  
تقدي المجتمع الراسخ . وعبر عن امله في أن تكون هذه القوى الجديدة  
طليعة لتحويل اجتماعي تاريخي في كتابه « نحو التحرير والثورة المضادة  
والتعدد » ( ١٩٧٢ ) . ولكنه عاد الى تشاؤمه الاولى ، تشاؤم «الانسان  
الوحيد البعد» بعد نهاية حرب فيتنام وتراجع الحركة الطلابية للمعارضة  
واليسار الجديد .

واهتم ماركوز ، في نهاية حياته ، بصورة متزايدة ، بدور الفن في  
الحياة الحديثة . ففي مجتمع وحيد البعد ، تكون أكثر صور التعبير  
تجريدا هي ، وحدها ، القادرة على تقديم رؤية جديدة للحياة تستغل ،  
عقلانيا ، تقدم عقل تكنولوجي يستبعدنا . وقد استعاد ، في كتابه  
الاخير : « البعد الجمالي » ( ١٩٧٧ ) أفكار اطروحة الدكتوراه التي  
كتبها قبل نصف قرن .



## ماكيا فيلي نيكولا

( ١٤٦٩ - ١٥٢٧ )

نيكولا ماكيا فيلي ، المولود في فلورنسا ، ابن لـحقوقي . وفي حياته ثلاث فترات أساسية هي التالية :

- بين عامي ١٤٦٩ و ١٤٩٨ في فلورنسا حيث قضى صباه وشهد صعود لورنـدومديتشي ، ثم ساد اللومنيكاني سافوناروله ، عام ١٤٩٤ ، بعد طرد ابنه بيير ، السنوات الأربع غير المستقرة للفترة الجمهورية .

- بين عامي ١٤٩٨ و ١٥١٢ ، انخرط ماكيا فيلي في السياسة انخراطا فعالا . وكان الناصح المسموع الكلمة لبييرو سوديريني ، قائد الدولة الجديد اعتبارا من عام ١٥٠٢ . وأصبح ماكيا فيلي ، أيضا ، سكرتير « ميليشيا » التسعة التي اسهم ، الى حد بعيد ، في خلقها عام ١٥٠٦ . وقام بخمس وثلاثين مهمة للحكومة ، منها أربع في فرنسا .

- بين عامي ١٥١٢ و ١٥٢٧ : في عام ١٥١٢ خسر منصبه وسجن لفترة قصيرة لدى عودة أسرة المديتشي ، قبل أن يتفرغ للعمل الأدبي . وحاول استعادة حظوته لدى المديتشي بكتابته « الامر » . وعلى اثر هذه المحولة ، طلب اليه الكاردينال جول دومديتشي ، عام ١٥٢٠ ، كتابة تاريخ فلورنسا ، وكذلك ، دراسة حول موت الدوق دورينو لحكومة فلورنسا . وبعد بضع مهمات صغرى خارج فلورنسا ، أصبح ناظر التـحصينات في عام ١٥٢٦ ، قبل سنة من نهب روما وسقوط أسرة المديتشي في فلورنسا . وتوفي ماكيا فيلي في ٢١ حزيران ١٥٢٧ ، بعد رفض جمهورية فلورنسا الجديدة امادته الى وظيفته في الوزارة باحد عشر يوما .

وتستند شهرة ماكياڤيلي ، بصورة رئيسية ، الى كتابين . الاول هو « الامير » المكتوب عام ١٥١٣ والمهدى الى لوران دوميتشي عام ١٥١٥ - ١٥١٦ والمطبوع عام ١٥٣١ . ومؤلف ماكياڤيلي الرئيسي الثاني هو « خطابات حول العقد الاول لتيت - ليف » ويعود تاريخه الى فترة ١٥١٣ - ١٥١٧ ، وقد اهدي الى جمهوريين هما زااويي بوندلونتي وكوزيو روسيلاي ، ونشر عام ١٥٣١ . ويجب أن نذكر ، بين المؤلفات الاخرى ، « فن الحرب » المكتوب عام ١٥٢٠ والمنشور عام ١٥٢١ وكتابات سياسية اخرى تضم « المستطرد » لعام ١٥٢٠ و « رسائل » و « القصص الفلورنسية » وبعض المسرحيات . وقد منعت الكنيسة كل عمل ماكياڤيلي بين ١٥٥٧ و ١٨٥٠ .

وقد اشتهر ماكياڤيلي بـ « منهج علمي » جديد يعبر بامثال ، أولا ، وباخلاق انتهازية قادت الى استعمال مصطلح « الماكياڤلية » لوصف السياسة الباردة والمكره ثانيا . واخيرا ، فان اسهام ماكياڤيلي الثالث يتصل بنظريته في الجمهورية التي مارست ، كما يقول بوكوك ، تأثيرا هاما في الفكر الانكلوسكسوني في القرنين السابع عشر والثامن عشر .

### منهج سياسي جديد :

يرى ماكياڤيلي انه قد انضج منهجا جديدا ومفيدا يقوم على انضاج حكم وقواعد تستند الى الخبرة والتاريخ وتعرف انواع السلوك الناجمة . والمثال على المنهج موجود في « الامير » ( الفصل الثالث ) حيث توجد « القاعدة » العامة : « من يسمح لاي كان بان يصبح قويا يدمر ذاته » التي تستند الى تجربته في حملة لويس الثاني عشر على ايطاليا التي تمت سلطة البابويين الكسندر السادس وجول الثاني على حسابه . والمثال على المنهج موجود ، ايضا ، في « الخطابات » حيث يتصح ماكياڤيلي بعدم الوثوق بفرنسا في ضوء الخيانة الفرنسية التي مست فلورنسا . « ان شؤون العالم تغار من جانب رجال مدعوعين ، دائما ، بالعواطف نفسها التي تولد النماذج نفسها من المحلول والنتائج » .

وقد وصف منهج ماكيا فيلي بأنه علمي واستقرائي لأنه يستند الى الخبرة . ويخلص ماكيا فيلي الى وجود دارة سياسية طبيعية : فالصعود السياسي متبوع ، دائما ، بطور انحطاط . وعلى الرغم من ان تحليل ماكيا فيلي يحتوي على بعض الاخطاء ، فان اصلته تقوم على كونه ، وهو رجل من عصر النهضة ، يقيم تحليله على انواع السلوك البشرية وليس على مبادئ الاخلاق المسيحية ( راجع الفكر السياسي للنهضة ) .

ومقارنته البراغمية والنفعية للسياسة تريد لنفسها ان تكون ناجحة ، فتسمى الى شرح الآليات الحقيقية للحياة السياسية بدلا من الاقتصاد على معالجة مواقف خيالية . ويجري تصور السياسة في حدود السلطة والاشراف عليها . ويدور الامر ، بالنسبة لحوالي اربعين او خمسين من الاشخاص ، حول ضبط جملة الرعايا والبقاء في السلطة ، فيجب التركيب بين فكر الثعلب وقوة الأسد ، وان يدور الحاكم قاسيا او مقترا حسب الحالات . ويطور ماكيا فيلي وجهة نظر اصيلة برفضه فكرة اتفاق ضروري على « طريق وسطى » ويرى ان الصراعات قوة ايجابية في السياسة ، شريطة ان تستند هذه القوة الى مؤسسات ، كما كانت الحال في روما . ويقترح تحليلا اقتصاديا واجتماعيا للصراعات اكثر سفسطة في قصصه الفلورنسية .

وتصور ماكيا فيلي للدولة مرتبط جدا بمقارنته الواقعية والحتمية . فهو يرى ان الدولة بنية عضوية تحكمها قوانين نمو خاصة بها وتجد تبريرها في نجاحها . وقد ادت هذه النقطة بمينيك ، عام ١٩٢٤ ، الى ان يرى ان ماكيا فيلي كان اول من اوضح طبيعة مصلحة الدولة . ولكن مفهوم مصلحة الجمهورية كان قد أصبح شائعا بعد نهاية القرون الوسطى كما لاحظ غينز بوست بعد ذلك . ولا يؤكد ماكيا فيلي ان الغاية تبرر الوسائل ، بل ان نجاح الامر خاضع للحكم الشعبي وان الوسائل التي استعملها سوف « تعلمر » اذا كانت ناجحة . ومع ذلك ، وحتى لو لم يكن ماكيا فيلي اصيلا الى الدرجة التي كان يتصورها مينيك ،

فان الفصل الذي يجريه بين سياسة ناجحة والاخلاق التقليدية هو الدليل على وعي حاد للمسائل التي يطرحها صعود السلطة الزمنية .

### الإخلاقية والدين :

لا يخضع ماكيافيلي المعايير الاخلاقية للمعايير السياسية . وهو يقدر « انه من الاساسي بالنسبة لاميـر ان يلتزم بكلمته وأن يعيش بصورة نزيهة » ، ويضيف « انه لأمـر سيء من وجهة النظر الانسانية » ، وليس بموجب المعايير المسيحية فقط ، « ان يعامل البشر معاملة لا انسانية كذلك التي مارسها فيليب المقدوني الذي أمر بعصيات تقبل كثيفة من ولاية الى اخرى ( الامر ، الفصل الثامن عشر ) . ولا ينكر اهمية الدين الذي يجعل المواطنين طيبين ومطيعين ( الخطاب الجزء الاول ) ، ولكنه لا يتبع النموذج التقليدي حين يرى انه لا ينبغي على الأمير ، بالضرورة ، ان يكون وفيًا للكلمة التي أعطها اذا كان عليه ان يعاني من جراء ذلك ( الامر ، الفصل الثامن عشر ) . ويأخذ على المسيحية كونها تعلم فيما لا تتطابق مع مقتضيات دولة قوية ( الخطابات ) . وهو يرى ان الانسان « لا يفعل الخير الا مدفوعا بالضرورة » ( الخطابات ) . وهو يشجع نوعا من النسبية . وقد أدان الاصلاح ، بدوره ، « الامر » الذي كتبه « يد الشيطان » ( ١٥٣٩ ) .

ولفكرة ماكيافيلي القائلة ان الحظ والصدفة يلعبان دورا هاما متضمنات اخلاقية وسياسية . فيجب ان يتكيف الأمير مع الحظ والاتجاه الذي تتخذه شؤونه . ويجب ان يهيء نفسه « للتصرف » مناقضا وعوده والمحبة والانسانية والدين « ( الامر ، الفصل الثامن عشر ) . وهذه الفكرة تطرح السؤال حول معرفة ما تقوم عليه الفضيلة السياسية ومن يجب ان يحكم . ولا يقتصر الامر على انه يصعب على البشر ان يغيروا سلوكهم ليتكيفوا مع صدف الحظ ، بل انه ليس من المؤكد ان يتقدم هذا السلوك الى النجاح فعليا . لقد نجح هانيبال القاسي وسيبيون التقي بوسائل مختلفة اختلافا عظيما من الواحد الى

الآخر ( الامير ، الفصل الثامن عشر ) . وليس للفضيلة السياسية ، في نظر ماكيافيلي ، أية علاقة بالفضيلة الاخلاقية التقليدية . فالفضيلة السياسية مصنوعة من الجراءة والشجاعة والمرونة والقدرة على التكيف . وبما ان هذه الصفات نادرا ما تجتمع في شخص واحد ، فان الجمهورية مفضلة على حكومة الامير لانها تدخل عددا اكبر من الشخصيات القادرة على التكيف مع تغيرات الظروف .

### النزعة الجمهورية :

لا يقترح ماكيافيلي حولا نهائية لمسألة الحكومة المرغوب فيها . فالسلطة الشخصية اقدر على تأسيس الدولة واصلاحها ، ولكن الحكومة اقدر ، بعد ذلك ، على المحافظة عليها وتوطيد استقرار الدولة . وعلى الرغم من الصعوبات التي غالبا ما استقطبت الانتباه ، صعوبات التوفيق بين أفكار « الخطابات » الجمهورية وافكار المعالجة في « الامير » ، فان فكر ماكيافيلي جمهوري في اساسه ، على الصعيدين الايديولوجي والمخصص . وليس الامر ، فقط ، ان الجمهوريات افضل تكيفا مع تفسيرات الظروف ، بل ان فرص الاشتراك في الحياة السياسية والعسكرية تعطي الكائن البشري شروطا افضل للانجاز الشخصي ( الخطابات ، الجزء الاول ، الفصل الثاني ، الامير ، الفصل الثامن عشر ) .

وقد بكر ماكيافيلي تبكيرا خاصا في وهي سلطة الشعب والجماهير . ونموذج استناد باكيافيلي هو الجمهورية الرومانية . وعلى الرغم من انه اخذ عليه هذا الاعجاب المطلق بربوما ، فان الميليشيا الشعبية التي انشأها عام ١٥٠٦ ودراسته حول حكومة فلورنسا عام ١٥٢٠ تبينان اهميتها بالنسبة اليه على الصعيد العملي .

والنزعة الجمهورية الكلاسيكية في مقاربة ماكيافيلي ومعاصره كانت تستخدم ، ايضا ، لتبرير صعود سلطة الدولة ، لان الامر هو كما قال ماكيافيلي ، عام ١٥٢٠ ، في « المستطرد » : « اعتقد ان اعظم خير يمكن

أن يصنعه المرء ، الخير للذي هو أكثر ما يكون ارضاء لله ، هو الخير الذي يصنعه المرء لبلده الخاص » . وقد دافع هونيونغ ، مؤخرًا ، عن الاطروحة التي تقول ان نزعة ماكيافيلي الجمهورية هي نظرية متماسكة للسلطة السياسية تتوافق توافقًا تامًا مع حجج الامر السياسية وتلاحم معها ، ويرى سكينر ان « الامر » و « الخطابات » يقمان في تقليدين مختلفين ويلبيان نوايا متباينة . وتحليل استعمال ماكيافيلي لمفاهيم مثل المجد والفضيلة والقدر .. الخ يساعد على توضيح لفته السياسية في حين ان المقاربات ذات الطابع الاجتماعي او في جيلود « النسب » تحلّول تفسير فكره السياسي في سياق أكثر اجمالية .

### مالتوس توماس

( ١٧٦٦ - ١٨٣٤ )

عالم اقتصاد بريطاني . يقدر مالتوس ، في كتابه « بحث في مبدأ السكان » ( ١٧٩٨ ) ، ان نمو السكان يهبط بمستوى الحياة الى حدود « الكفاف » . وقد عدل مالتوس هذه الاطروحة في كتاباته الاخيرة ( راجع الاقتصاد السليسي الكلاسيكي ) .

### ماندفيل برنار

( ١٦٧٠ - ١٧٣٣ )

ولد ماندفيل في روتردام ودرس الفلسفة والطب في جامعة ليند وحصل على الدكتوراه في الطب عام ١٦٩١ . واستقر حوالي ١٦٩٥ في انكلترا حيث تزوج وأثرى من ممارسة الطب .

و « خرافة النحل : او رذائل خاصة وفضائل عامة » مستوحاة من قصيدته الساخرة « الخلية الطنانة أو الاوغاد المتحولون الى اناس شرفاء » لعام ١٧٠٥ . وقد غدت الخرافة شهيرة لدى طبعة عام ١٧٢٣ التي احتوت على بحث في مدارس الاحسان .

في « الخلية الطناتة » رأت نحللات خلية دعاءاتها مستجابة : فقد ألغيت كل الرذائل . الا ان المجتمع سار نحو الكثرة بدلا من ان يتحسن لان قسما كبيرا من ازدهاره كان قائما على الرذائل : ذلك ان « الترف كان يشغل مليوناً من الفقراء والتكبر يشغل مليوناً آخر » . ويلخص ماندفيل الى ان النحل يحسن صنعا اذا كف عن الشكوى من « الرذائل » ليفيد من متع الحياة الحقيقية . والنتائج السياسية الجليلة لهذه القصيدة هي ان الشعوب يجب أن تقبل ما هي عليه وتمتنع عن الاصلاحات الكبرى . وماندفيل ، بالفعل ، محافظ ومن انصار غليوم الثالث واسرة هانوفر . ويرى ماندفيل ، كاخلاقي القرن السابع عشر الفرنسيين ، ان الطبيعة البشرية ذات أهواء ، ولكنه يحاول ان يفهم كيف تؤثر الأهواء - المتكبر ، الحسد ، البخل - في نمو المجتمع . وماندفيل يضع أسس المثل العليا الاخلاقية لمجتمعه موضع المسألة بانتقاده الشرف الارستقراطي والاخلاص المدني للمصالح المشترك وتكشف الاخلاق المسيحية . وهو يبرر السعي وراء الربح والمصلحة الشخصية والترف ويتمنى تحرير التجارة الدولية ويبين موايا تقسيم للعمل . الا انه يحدد بدقة ، تكرارا ، ان فعل المصلحة الشخصية يجب ان يكون موضوعا لتضيقات ، ولذلك يجب ان يكون المرء حذرا جدا قبل ان يفترض ان فكره عبر عن وجهة نظر فلسفة حرية العمل .

ويقدر ، عامة ، انه أسهم في نمو النفعية ، في حين ان التركيز على التحويل التدريجي للمؤسسات والملاكات البشرية وتحويله للتحويل الاجتماعي وآثاره غير الارادية عناصر هامة في نمو العلوم الانسانية .

## مانهايم كارل

( ١٨٩٣ - ١٩٤٧ )

عالم اجتماع مجري عمل في ألمانيا حتى عام ١٩٣٣ ثم في انكلترا . ارغمته الثورة المضادة على مفارقة المجر عام ١٩١٩ . وأصبح ، اذ ذاك ،

محاضراً في هايدلبرغ قبل أن يعين استاذاً لعلم الاجتماع في فرنكفورت .  
وفي عام ١٩٣٣ ، أرغمته التناير ضد الاساتذة الاجانب على الرحيل  
الى انكلترا حيث درس ، في لندن ، حتى وفاته . وقد جعل من نفسه ،  
فيها ، المدافع عن التربية الشعبية ، رداً على الازمة العامة التي كانت  
الاحداث الدائرة في المانيا اعراضاً لها .

وبعد دراسات في الفلسفة وسوسيولوجيا الثقافة متأثرة بجورج  
سيميك وجورج لوكاكس ، اهتم مانهايم ، على الاخص ، بالابعاد  
الاجتماعية للفكر . وقد قبل الفكرة الماركسية القائلة ان لكل تنوعات  
الفكر الحديث مبداً مشكلاً هو مبداً سياسي ، وانه يمكن تفسيرها  
بشكل افضل عن طريق ربطها بالفاعلين الاجتماعيين الجاعين الذين  
يمكن ان تمزى اليهم . ولكنه يرى ان تحسناً وتعميماً لهذه الفكرة  
الماركسية حول الطابع « الايديولوجي » للفكر سينتجان سوسيولوجيا  
للمعرفة ، حيادية نسبياً ، يمكن لممارستها ان ترسي اساس « علم  
للسياسة » . ويمكن ان تقاد الجماعات المتنوعة الى التعرف على تحيز  
منظوراتها وتحيزات معارضتها المكتملة ، وهو ما يفتح الطريق امام معرفة  
« تركيبية » للواقع التاريخي السائد وتقويم واقعي للامكانيات المشخصة  
( راجع الايديولوجية والطبولوجية ) .

ويمالج مانهايم ، ايضاً ، مسائل عديدة ، كوظائف الفكر المحافظ  
« النزعة المحافظة » ، والطموح الاقتصادي ( ابحاث ) واهمية الاتجاهات  
الطبولوجية ( الايديولوجية والطبولوجية ) ودور فروق الاجيال والتنافس  
الثقافي في تكوين الفكرة ومحلولة وصف وظائف المثقفين ومهامهم  
والتمييز بين الفكر الايديولوجي والفكر الطبولوجي كانت موضع مسألة  
( راجع الايديولوجية والطبولوجية ) .

لقد كتب مانهايم ابحاثاً فقط ، وحلول تركيبية منهجية لفكره ، ولكنه  
كان غير مكتمل . وهذه القاربة ادهشت المعلقين العديدين عليه وقسمتهم :  
فعلماء الاجتماع المحترفون اتبعوا تجديداته في التحليل السوسيولوجي



لنظومات المعتقدات ، ولكنهم لم يتبعوا تأملاته في المسائل الفلسفية المتصلة بالعلاقات بين المعرفة والاسس الاجتماعية للسياسة ، في حين ان المنظرين وجدوا انفسهم امام تحدي افكاره حول الطابع الفعال والتاريخي للمعرفة في المجتمع .

ان بعض علماء الاجتماع قد انتقدوا الطريقة التي يحدد بها ، مآلهام مواضيع التفسير السوسيولوجي وضروب انعدام الدقة المفهومية والمنهجية في عمله التفسيري . وينتقد بعض المنظرين المسيرة التاريخية للمآلهام عندما يقيم تأكيدات على القوام المعرفي للايديولوجيات (راجع النزعة التاريخية ) . وغلبا ما يؤخذ عليه الانغلاق في نوع من الدائرة النسبية المفرغة « مفارقة مآلهام » . واذا نظر الى عمل مآلهام في سياق المنهج التأويلي المعاصر وفي علاقة مع الابحاث الحديثة في نظريات الحقيقة الوظيفية ، فان « تجريبته » ستبدو اكثر فائدة من المواقف التي قامت عليها اهم الانتقادات .

## ماوتسي تونغ ( ماو زيدونغ )

( ١٨٩٣ - ١٩٧٦ )

قائد سياسي ومنظر ماركسي صيني . ولد في امرة فلاحية ميسورة في شوشان في منطقة هونان . تلقى ماو تربية مختلطة ، كلاسيكية وحديثة معا . وانضم الى جيش الولاية خلال ثورة ١٩١١ ، ثم تابع دراسته ، بعد ان سرح ، في عاصمة الولاية شانتشا وتأثر تأثرا قويا بمعلمه باتنج شانجي ، احد اتباع فلسفة كانت ، ومضى الى بكين حيث وجد له لي تاز هلو ، وهو مثقف ماركسي ، وظيفة في مكتبة الجامعة . وعندما عاد ماوتسي تونغ الى شانتشا ، انخرط في النشاط السياسي مع عمله في التعليم والكتابة . وتعتبر كتاباته ، في هذه المرحلة ، من تأثير الماركسية ، ولكنها تعبر ، ايضا ، عن تأثير الفوضوية الروسية . وكان احد المؤسسين الاثنى عشر للحزب الشيوعي

الصيني ، ونظم اضراب المناجم في انيو ان . وقد سافر ، كثيرا ، بين عامي ١٩١٢ و ١٩٢٥ لتوسيع الحزب الشيوعي ، الى شنغهاي وكانتون وضمن الولاية التي ولد فيها . وخلال هذه الفترة من التعاون مع كومنتنغ تشانغ كاي شيك ، اهتم ماو ، على الاخص ، بالقضية الفلاحية ، وكلف ماو ، بعد تطهير الحزب الشيوعي من جانب الكومنتانغ عام ١٩٢٧ ، بتنظيم تمرد فلاح في مقاطعتي هونان وتشيانغ - سي . وهو يماين ، في كتاباته في هذه الفترة ، بين النضال الطبقي للفلاحين والنضال الطبقي للبروليتاريا ويؤكد ان الطاقة الثورية للفلاحين اقوى من طاقة اية طبقة اخرى .

وبعد فشل « عصيان حصاد الخريف » ، انسحب ماو ، مع ما بقي من قواته الفلاحية ، الى جبال جنانغ عام ١٩٢٨ . وتلك هي بداية حرب العصابات الفلاحية للحزب الشيوعي الصيني الذي انشأ مجالس سوفيات في جنوب شرق الصين . وقد سيطرت على الحزب الشيوعي الصيني ، حتى عام ١٩٣٤ ، ملاكات دربها الروس . وكانوا يتبعون التوجيهات الثورية للكومنترن الذي كان يسمى الى استخدام حرب العصابات الفلاحية للاستيلاء على السلطة في المدن . وبعد فشل هذه الاستراتيجية ومحاصرة القواعد الفلاحية من جانب الجيش الكومنتانغ الوطني ، وجد الحزب الشيوعي الصيني نفسه مرغما على تنظيم « السير الطويل » نحو شمال غرب الصين . وفي كانون الثاني ١٩٣٥ ، انتخب ماو رئيسا للكتيب السياسي للحزب الشيوعي الصيني واصبح ، على هذا النحو ، لقائد غير المنازع للحزب لدى اجتماع في زوني .

وكانت السنوات التي قضيت في مقاطعة يونان ، اعتبارا من عام ١٩٣٧ ، هامة بالنسبة لتكوين ماو للحزب . وكرس ماو نفسه ، بشكل خاص ، لدراسة الماركسية ونشر مؤلفات في هذا الموضوع . وفي فترة ١٩٤٢ - ١٩٤٣ ، اوحى بحملة التصحيح التي كان على خصومه المحتملين في قيادة الحزب ان يجروا ، خلالها ، تقديم الذاتي وحيث طلب الى كل اعضاء الحزب دراسة مؤلفات ماو . وقاد ، ايضا ، نضال سكان

هذه المنطقة الشيوعية ضد اليابانيين في اطار استراتيجية « للمعركة الوطنية » ، وكتب مؤلفات عديدة حول حرب المصابات .

وسرعان ما نهال الامل في تمديد التعاون الذي كان وجد اثناء الحرب بين الحزب الشيوعي الصيني والكومنتانغ . واصبح ماو رئيس جمهورية الصين الشعبية عام ١٩٤٩ ( وهي وظيفة احتفظ بها حتى عام ١٩٥٨ ) . واتبع ماو ، في البدء الطريق السوفياتية ثم تباعد عنها وانضج نموذجا ماركسيا اصيلا . وقد جرى تصور كومونات ١٩٥٨ الشعبية والقفزة الكبرى الى الامام لعامي ١٩٥٨ - ١٩٥٩ لتعبئة حماسة الصينيين وتسريع الانتقال الى الشيوعية . ولم يكن ذلك عملا ناجحا ، وانتهت الحركة الاخيرة بكارثة ، تقريبا ، نتيجة لاختلال التنظيم الصناعي والندرات الغذائية . ونتيجة لذلك ، ارغم ماو على التخلي من قسم من السلطة الاقتصادية والسياسية . وبعد فترة من الصمت ، أعاد ماوتسي تونغ اطلاق المناقشة الايدولوجية . وبما ان ملاحظاته النقدية لم تثر حماسة ملحوظة داخل الحزب الشيوعي ، فقد قرر استبعاد اعضائه من السلطة باطلافه الثورة الثقافية عام ١٩٦٦ . ووجد نفسه ، وقد انتصر من وجهة النظر هذه ، مرفعا على الانتقادات نحو الجيش لان الامة كانت تتجه الى القوضى وسفك الدماء . وسيطر على الصين ، منذ نهاية هذه الفترة وحتى وفاته ، تكتل معقد ومتغاير من اعضاء من يسار الثورة الثقافية ومن الجيش وقادة حزبيين اميد اليهم اعتبارهم . ومنذ عام ١٩٧٦ ، وعلى الرغم من بقاء ماو مجبلا بوصفه مؤسس النظام ، أصبح خلفوه متزايدى النقد للسياسة التي اتبعت في الفترة الاخيرة من حياة ماو . وهم يدافعون ، اليوم ، عن الفكرة القائلة ان الثورة الثقافية كتلت حلقة سلبية كليا من تاريخ الصين وان سياسات ١٩٥٨ - ١٩٥٩ الراديكالية تتضمن اخطاء فادحة .

وماركسية ماو خليط طريف من التقليدية الستالينية والتجديد . وكتاباتاته في الاربعينات تلتقي بتفسيرات الكومنتانغ للثورة الوطنية في بلد استعماري جديد وتبع الديالكتيكية المادية السوفياتية . وكان من اوائل

الماركسيين الذين اهتموا ، جدياً ، بالقضايا العسكرية ، ولؤلؤاته حول حرب العصابات مدى كبير . واصل قدرته على تنظيم الفلاحين الصينيين يقع في قلب ممارسات الحزب الشيوعي بعد عام ١٩٢٨ . وهكذا ، فإن ماو ، هو قبل كل شيء ، منظر للتمرد الفلاحي على الرغم من انه عني بأن يؤكد انه ينبغي ان يكون للبروليتاريا دور القيادة في النضال . والطابع المتداول لنضال الحزب الشيوعي الصيني وخبرة ماو الشخصية في فترة يانان يفسران عدداً من الوجوه الاصلية للنظرية الماوية . فمن اجل الحصول على دعم السكان الفلاحين لما كان نضالاً وطنياً أكثر منه نضالاً طبقياً ، تبنى الحزب الشيوعي الصيني « الخط الجماهيري » الذي يمكن ان نجد اثره في الطريقة التي نسق ، بها ، ماو حركات الجماهير لتحويل الاقتصاد والنظام السياسي . وقد كان لممارسة سياسة « التصحيح » في عامي ١٩٤٢ - ١٩٤٣ ، دون شك ، تأثير في الطريقة التي حلل بها ماو ، فيما بعد ، دور النقد الذاتي في السلوك الواجب حيال الذين يقتربون اخطاه .

وتحولت ماركسية ماو بعد عام ١٩٥٨ ، ولا سيما بعد عام ١٩٦٢ . فقد أصبح متزايد النقد للصورة التي نظم عليها الانتقال الى الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي ( ادارة بيروقراطية ، مكافاة تعطل بموجب « معايير بورجوازية » ) . ووصل الى الاعتقاد بان الصين كانت قد اتخذت اتجاهاً في سوء اتجاه الاتحاد السوفياتي . وهو يرفض ، في مؤلفاته التي انتشرت انتشاراً واسعاً خلال الثورة الثقافية ، فكرة ستالين القائلة ان الطبقات الاجتماعية ( ما عدا وجود بعض رواسب النظام القديم ) لم تكن تستطيع ان توجد أو تنمو في ظل الاشتراكية . فماو يرى ان النضال الطبقي والتناقضات موجودة في الطور الاشتراكي للانتقال الى الشيوعية . ويركز ماو على الفكرة القائلة ان بورجوازية جديدة او طبقة جديدة من اصحاب الامتيازات يمكن ان تنبثق داخل المستفيدين الرئيسيين من فترة الانتقال هذه . ورأى ماو ، في نهاية المطاف ، ان هذه الطبقة البورجوازية الجديدة تهدد بالنمو داخل الحزب الشيوعي

نفسه . وقد استند إلى هذه الحجج ليطهر الحزب . ولكنه تراجع عندما واجه ( من خلال « كومونة شنغهاي » ) التضمنات القوضوية لنظريته الجديدة . ويمكن أن تفسر المرحلة التالية لعام ١٩٦٩ كمعادة تكوين تدريجية للمنظومة الفكرية الشيوعية على خط أكثر تقليدية .

وكان ماو المؤسس الوحيد للحزب الشيوعي الصيني الذي لم يتلق تأهيلاً في الخارج ولم يعرف أية لغة أجنبية . وهذا ما يفسر كون التأثيرات الصينية سائدة في مؤلفاته . وقد وجد بعض المفسرين مثابه بين أعماله وأفكار كونفوشيوس فيما يتعلق بالتركيز على الاستثمار بين سياسته وسياسة أول امبرطور للصين ، كين شيغانغ ، مثلاً ، إلا أنه لا يوجد أي شك في كون الماركسية - اللينينية التقليدية قد أثرت تأثيراً قوياً على فكره ، ولا سيما من حيث قراءاته للنصوص المترجمة خلال فترة يونان .

## المالية

يمكن لعمل فلاسفة عديدين أن يمد مثالياً ، ولكن كانت وفيخته وهيجل هم ، في سياق النظرية السياسية ، أول الفلاسفة المثاليين الهامين . وتؤلف العلاقات بين الذات والموضوع أهم موضوعات المثالية . وبعبارة أخرى ، يدور الأمر حول تحليل كيفية قيام العلاقة بين الروح العارفة والعالم الذي تدعي معرفته والذي تنشط ، فيه ، الكائنات البشرية وأن هذا العالم يجب أن يفهم بوصفه العالم الطبيعي والفيزيائي ، عالم المؤسسات السياسية والاجتماعية . وتتميز المثالية بمحاولتها اقتراح تفسير مكلف لهذه العلاقة . ويرى هيجل أن الاحساس بالطلاق بين الذات والموضوع هو أصل الحاجة إلى التفلسف وإن كانت بداً بعرض مكلفي للعلاقة بين الذات والموضوع - وهي نظرية تلقت ، في رأي هيجل ، شكلها النهائي والمتناسك في عمله الشخصي .

وكان كانت قد رأى ، خلافاً لـهيوم خاصة ، ان العقل البشري ليس عضواً سلبياً يتلقى انطباعات من العالم الخارجي وله تصور للموضوعات يتشكل بترابطات ميكانيكية . وعلى العكس من ذلك ، فان الموضوعات التي ندركها بالخبرة مبنية ، في رأي كانت ، من جانب العقل البشري . فالعقل يحول وينقل فوضى الانطباعات المحسوسة المتعددة الأشكال ، بفضل الفهم ، الى عالم مفهوم وموضوعي يتمفصل بموجب مقولات أساسية كالسببية والجوهر والتبادل والكمية الخ . . . . وبالحديث . والعالم الماعش خلق انساني ، نتاج طبيعة العقل ويجسد الفعالية الابداعية للأنا المتعالية التي تكون فعاليتها شرط الخبرة وليس موضوعها . وبمباراة أخرى ، لا يمكن أن توصف بصورة اختبارية لأن فعاليتها هي ، نفسها ، الشرط الأولي للوصف والخبرة الاختبارية . والإنا البشرية ، منظوراً إليها بوصفها تنشر مقولات ، يجب أن لا تفهم كجزء من العالم الاختباري أو الظاهري ، بل من وجهة نظر السببية . والأنا الكاتنية عقلانية ومستقلة ، وتتصرف بحيث تنتج عالم خبرتنا المرتب . والطابع المتعالي للأنا ضروري ، في نظر كانت ، لفهم امكانية الاخلاقية البشرية وامكانية التصوف وفق مبدأ — وهي حلقة من خبرتنا تفترض ، مسبقاً ، عملاً بشرياً عقلانياً كما تفترض الاستقلال . ولو كانت الطبيعة البشرية خاضعة للضرورة السببية لاستحالت امكانية الاخلاقية . ويطبق كانت هذه الافكار على تصوره للكرامة والقيمة الانسانية والاحترام الذي تستحقه الكائنات البشرية . وافكاره المتصلة بسيادة الغايات وتضمن احترام الأشخاص في موضوع الواجبات والالتزامات المتبادلة تنجم ، أيضاً ، من تصوره للأنا .

وبالمقابل ، فإن الطبيعة المتعالية للأنا والأشياء ، في ذاتها ، في العالم الفعرجي حين لا تتوقف على خبرتنا هي ، على وجه الدقة ، التي تؤلف ، في رأي هيجل ، المسألة الرئيسية التي تطرحها نظرية كانت . والعناصر التي تشملها ، وهي أساسية بالنسبة لـميتافيزيك كانت وإبستمولوجيته كما هي أساسية بالنسبة لفلسفته الاخلاقية والسياسية ، هذه العناصر

واقعة ما وراء التقصي ، بوصفها موضوعات متعالية - افتراضات مسبقة ضرورية ولكنها خارج مدى البحث الاختياري . ومن أجل ذلك ، يقدر هيجل أن عمل فيخته تقدم كبير على كانت لأن هدف فلسفة فيخته كان يقوم على استبعاد الموضوعات المتعالية ، ولكن انطلاقا من منظور كانتى . وفضلا عن ذلك ، فإن عالم الخبرة ، العالم الوحيد ، وليس التصور غير المباشر للأشياء في ذاتها . ومهمة الفلسفة تقوم على شرحها ، بالتفصيل ، فيما يتعلق بالعالمين الطبيعي والاجتماعي معا ، كيف يمكن لفعالية الأنا أن تفسر بوصفها مسيطرة على العالم ، أي على تبعية العالم الخارجي للأنا . وقد أشير إلى هذه النظرية ، لأسباب جلية ، بوصفها المثالية الذاتية . ففيخته يرى أن التوفيق بين الذات والموضوع ، بيان التبعية التامة للموضوع بالنسبة للذات ، لن يتحقق أبدا . والنضال لبيان تبعية العالمين الطبيعي والاجتماعي للأنا يجب أن يتجزأ بالتفصيل ودون راسب ، ولكن ليس لهذه السرورة التي تجري خلال التاريخ نقطة ختامية . وهذا هو السبب الذي يرفض هيجل ، من أجله ، فيخته في نهاية المطاف . ففيخته لم يقدم في نهاية المال ، في نظر هيجل ، نظرية متماسكة وناجزة للعلاقات بين الذات والموضوع . وفضلا عن ذلك ، قدر هيجل أن وسائل فيخته لتجاوز راسب الأشياء في ذاتها أو الموضوعات المتعالية في نظرية كانت لم تكن مناسبة لأن فيخته كان قد انكر ، وبمعنى ما ، خارجية العالم النهائية وترك طبيعة الأنا التي يتوقف عليها في الظلام .

أن مثالية شلنغ الموضوعية هي عكس تصور فيخته تقريبا . فقد كان شلنغ يرى أن الطبيعة والأنا يجب أن يعدا واقعيين وأنه ليس لهما أي موقع متميز في المخطط التفسيري . فالأنا والطبيعة وجهان للجوهر الأساسي نفسه المطلق أو ، كما يسميه شلنغ ، « نقطة اللا مبالة » التي لا تفريق ، فيها ، بين الطبيعة والأنا . ولا توجد الطبيعة والأنا في حالة تعارض أو تبعية وحيدة الجانب . فالأنا تجمل القوى شبه الروحانية العاملة في الطبيعة جريئة في العلم والفلسفة .

ولكن الموقع الذي يؤسس التماهي النهائي بين الطبيعة والانا لا يعرف ، في رأي شيلنغ ، الا من خلال الحدس . فلا يمكن الدفاع عنه ، ولا يفهم الا في نتائجه . ويرفض هيفل هذه الرؤية ، ايضا ، مقدرا ان العلاقات بين الذات والموضوع يجب ان تستطيع تلقي برهان عقلائي لا يقوم على خبرة شخصية حدسية .

وتستعيد مثالية هيفل ( المسماة ، عامة ، مثالية المطلق ) التصور الكائني للعلاقات بين الذات والموضوع ( بناء الموضوع بحيث يشمل صورا اجتماعية وسياسية ، كما يشمل ظواهر طبيعية ) . وتستعيد هيفل ، من فيخته ، فكرة استبعاد الموضوعات المتعالية من المثالية وباخذ عن شيلنغ الفكرة القائلة ان موضوعية العالم يجب ان تؤخذ في الحسبان مع رغبته في تجنب اللجوء الى حدس هذا الاخر . فمثالية هيفل تريد ان تحدد موقع طبيعة الذات البشرية في علاقتها بالعالم وان تجعل هذه العلاقات شفافة ومتعالية .

يرى هيفل ان الفلسفة يجب ان تكون منهجية وان تعطي جملة الفكر والعمل البشريين من اجل ان لا تكون هناك منطقة تفلت من التوفيق بين الذات والموضوع . فالفلسفة يجب ان تكون تاريخية لاننا لا نستطيع ، كما كان يعتقد كانت ، تفسير العلاقة بين الذات العارفة والعالم الذي تعرفه خارج الزمن ، بموجب مقولات عمومية . فالمفاهيم التي يستخدمها البشر لفهم العالم تتغير وتتطور خلال الزمن من اجل دمج افضل للعالم الموضوعي في الفكر من خلال سرورة تناقض دياكتيكي ونمو لاحق . وهكذا ، وكما يقول هيفل في « فلسفة الحق » ( ١٨٣١ ) ، فان « الصور التي يتخذها المفهوم في مجرى تفعيله ضرورية لمعرفة المفهوم نفسه » : وبمباراة اخرى ، ان تحليل المفاهيم والمقولات التي يسعى العقل ، بموجبها ، الى استيعاب العالم لا يمكن ان ينفصل عن الفهم التاريخي لصور الحياة التي تتمفصل ، فيها ، هذه المفاهيم . وتبدي الفلسفة ، ايضا ، وجهها عمليا في مثالية هيفل . فهو يعتقد ان



محاولتي التوفيق بين الذات والموضوع اللتين اقترحهما كانت وفيخته أكثر عقلية مما ينبغي ، فهي تقوم ، لدى كانت ، على عملية الانا بوصفها موضوعا متعاليا ، في حين ان العلاقات بين الذات والموضوع تتضمن ، لدى هيجل ، فعالية بشرية مجسدة في اشياء كالعمل والفعل السياسي والجهود الفني . فلا نستطيع ان نفهم العلاقات بين العقل والعالم في الفراغ : فمفاهيمنا تنبثق في علاقة مع العلم وفن قولبة العالم بموجب مشاريع البشر واهدافهم . ويجب ان تقوم الفلسفة على معرفة الوسائل العملية التي يحاول ، بموجبها ، البشر صنع العالم بواسطة فعاليتهم الحياتية الرئيسية . وعلاوة على ذلك ، يجب ان يكون هذا التفسير للعلاقات بين الذات والموضوع مفتوحا امام التقويم العقلاني من جانب كل الذين سيقبلون « عمل المفهوم » . والتفسير الفلسفي للاشكال الخاصة الاجتماعية وللمفاهيم يجب ان يلجأ الى مقولات ومفاهيم عامة يمكن جعلها شفافة ويمكننا تفسير استعمالها عقلانيا ، على عكس مسار شيلنغ الحدي . وهدف هيجل ، في كتابه الرئيسيين عن المنطق ، هو محاولة انتزاع البنية العامة التي يفرض التطور الديالكتيكي لبنية مفهومية خاصة ، بموجبها ، نفسه عقلانيا لانه يمكن ان نعتبر انها تنبثق كضرورة من فرضية اساسية يجب ان تطرحها كل بنية مقولية - اي الاعتراف بما هو كائن ( اي ان هناك شيئا او آخر ) .

وتقابل مثالية هيجل « مطلقا » لاسباب متعددة . فهي مطلق بقدر ما يدمي هيجل اقتراحه علينا جملة مقولات تسمح بفهم كل الخبرة البشرية ، خبرة الماضي وخبرة الحاضر ، بموجب نموذج نمو لا بديل له . وهي مطلقة ايضا ، بقدر ما يرى انعدام كل بنية تفسيرية اخرى معطيا نمويا من ضمانة ميتافيزيكية لهيجل . فعقلانية العالم ونمو التاريخ البشري والؤسسات لا يعودان الى قواعد كائناتية يجب علينا ، بموجبها ، ان نفترض ، مسبقا ، مقاربتنا للعالم المادي والبشري نما . بل يجب ، بالاحرى ، في رأي هيجل ، اعطاؤها تبريرا ميتافيزيكيًا لسببين متوازيين . فهما ، من جهة اولى ، ينبثقان ،

بالضرورة ، عن الفرضية الاساسية لكل بنية مقولية - وهي فكرة علم المنطق . وهي تنبثق ، من جهة أخرى ، بالضرورة ، عن صور اساسية ومحتومة للوحي - وهي فكرة فينومينولوجيا الروح .

ويرى هيجل ان الفلسفة تعطينا رؤية للعالم والتاريخ متفاوتة الضمنية في صور الفعالية البشرية ، ولا سيما في الفن والدين . والصلة بين الفلسفة والدين هامة ، لدى هيجل ، واساسية لفهم صور المثالية البريطانية - كما نراها ، مثلا ، في مؤلف ت. ه. غرين « مقدمة نقدية للاخلاق » ( ١٨٨٢ ) .

وكان كانت يرى ان قلعة التوحيد والتصنيف في الانسا كانت فرضية متعلبة، مسبقة لكل خبرتنا ، ولكنه لم يكن يعتقد انه كان يمكن تأسيس ذلك على شيء آخر خلاف كونها شرطا مسبقا ضروريا للخبرة . وبالتفصيل فان القدرة الذاتية البينية للانسا تكشف ، في رأي غرين الذي يوافق هيجل على هذا النحو ، عن القدرة الموحدة للمبدأ الروحي ، او الذكاء الازلي الذي يعاين غرين بينه وبين الله ، ويعبئ انتاجها في عملياته الخاصة بكل فرد . وبالتالي ، فان الفلسفة تضع ، بهذا المعنى ، ما يبذلنا رمزيا ودينيا في الدين المسيحي في صورة عقلانية . ولكنه ، على عكس هيجل ، يرى ان الذكاء الازلي لا يعاد انتاجه ، بصورة كلية ، في الوحي البشري . فمعرفتنا للعلاقات والموضوعية تجري نتفا ولا تكتمل كليا قط . وعلى العكس من ذلك ، يؤكد هيجل ان فلسفته تميز ، بصورة نهائية ، انتاج فعل هذا المبدأ الازلي ، ما يسميه الفكرة المطلقة الذي يقود العقل البشري الذي يستوعبه الى الروح عندما يكون متمفصلا وناميا ، كليا ، بالتفصيل بالنسبة لكل الصور التي تعالجها الفلسفة .

ودور الفكرة ، او الذكاء الازلي الذي يتعالى ولكنه ينكشف في عملية الفكر الفردي دور اساسي ، بالنسبة لغرين وهيجل ، لافلات

من الاحادية ( نظرية لا يوجد ، بموجبها من واقع بالنسبة الذات خلاف ذاتها ) الإمكانية لكانت وفيخته . فإذا كانت موضوعية الخبرة نتاجا للعقل ، فلا يمكن أن يوجد إلا معنى واحد للواقع بقدر ما تعيد عمليات العقول الفردية عمليات عقل أو فكرة نشترك فيها جميعا . وهكذا تكون ، كلنا ، جزءا من الحياة الإلهية التي يعاد انتاجها فينا ، نهائيا بالنسبة لهيغل ، وتدريجيا ولكن ليس نهائيا أبدا بالنسبة لفرين . وبالفعل من الصعب ، عندما تبنى موضوعية الخبرة على عملية الذات أكثر منها على طبيعة الموضوع ، كما يعتقد كل المثاليين ، أن لا تثار مسألة ما الذي يضمن اتفاق الطريقة التي يقدمها ، بها ، لنا هيغل وغرين أو موضوعيتها . ( . . . . )

ما هي ، إذن ، خصوصية المقاربة المثالية للسياسية في شرح فلسفي عام واسع سيجري ، فيها ، ثمل السياسة ، بوصفها صورة متميزة للمجتمع والفعالية البشرية ، في علاقاتها مع العناصر المحيطة الأخرى للحياة والخبرة البشرية ، وبعبارة أخرى ، ليس مع الاقتصاد فقط ، بل أيضا ، مع الأخلاق والتاريخ والفن والدين . ويجب أن نفهم الحياة السياسية ، ثانيا ، بموجب التاريخ ، تاريخ يقيم علاقات متزايدة الموضوعية مع السياسة . وتمكس العلاقات السياسية حاجات الطبيعة البشرية في نموها التاريخي وأنماط السلوك في دوائر أخرى للحياة . ولذلك ، فإن الدولة الحديثة ، بالنسبة لهيغل على الأقل ، تقابل المتقاضيات البشرية بقدر ما عدلت من جانب التغيرات في الفن والأدب والدين والفلسفة والفعالية الاقتصادية . فيجب ، إذن ، أن نحلل الحياة السياسية بطريقة غائية وليس بموجب قوانين سببية . ولا تفسر المؤسسات السياسية إلا باخذنا في الحسبان تطور الحاجات والذاتية البشرية وعي الذات ( . . . ) . وكما أن العقل البشري لا يمكن أن يكون موضوعا للسببية العلمية ، كذلك فإن الفعالية السياسية ، بوصفها نتاجا للعقل ، لا يمكن أن تفسر بصورة استنفاذية بموجب قوانين سببية . والمسألة النومية للعالم الجديد هي التوفيق بين الذات - الإنسان -

والمؤسسات الموضوعية بالتوفيق بين المعنى المتزايد العمق للحرية الفردية والاستقلال والكرامة - وهي مفاهيم أساسية في الثقافة الغربية منذ عصر سقراط - والعالم المؤسسي حيث يعترف بالقيمة الفردية لكل فرد وللآخرين . وهذا المعنى للفردية قد دعم ، في رأي هيجل ، بكل تاريخ الغرب : بسقراط الذي يضع مواضع مجتمعه الأخلاقية موضع مساءلة ، بالحقوق الرومانية ، بالبروتستانتية - بفكرتها عن العلاقة الشخصية بين المؤمن والله - ، بنمو الذاتية في الفكر الأخلاقي والممارسات بالثورة الفرنسية ، بنمو اقتصاد حديث ، بفكرة السيادة على العالم الخارجي التي أثارها العلم . كل هذه العوامل غيرت معنى الانا ، لدينا ، جذريا فيجب ، إذن ، إيجاد مؤسسات متوافقة مع الذات المزودة بمثل هذه الإدراك عن نفسها .

ولكن هيجل يرفض حل روسو لهذه المسألة ، الحل الذي يستلزم تغيير المجتمع والبنى السياسية جذريا . فمؤسسات الدول الحديثة ، كما نمت في أوروبا الغربية ، تستطيع السماح للفردية بالتفتح في ميادين واسعة - كالأخلاق الخاصة أو الفعالية الاقتصادية - مع توفر مؤسسات سياسية قادرة على ضمان الوحدة الاجتماعية والاستقرار . والتوفيق السياسي بين الذات والموضوع واقع في المؤسسات الحديثة ، في نظر هيجل وكيرد وبوزانكيه واللاس وغرين على نطاق أضيق . فليس الأمر موضوعا يجب أن يسقط في نموذج مخلف من الترتيب السياسي ( سواء أكانت طوباوية روسو أو « مملكة الغايات » لدى كانت ) . وكما كتب هيجل ، في « فلسفة الحق » : « ان لمبدأ الدولة الحديثة قوة وعمقا مدهشين لأنه يسمح لمبدأ الذاتية بالتقدم حتى ذروته في أقصى خصوصيته المستمرة ذاتيا في البقاء ، مع ردها الى وحدتها الجوهرية والمحافظة ، بهذه الصورة ، على هذه الوحدة في مبدأ الذاتية » . ان مؤسسات الدولة الحديثة تقدم ، اذا فهمت جيدا ، أساس التوفيق بين معنى الانا النامي خلال التاريخ والمطبوع بالفردية وعالم المؤسسات . ولكن تلك مهمة فلسفية لأن الخبرة اليومية وإخطاء التفسير تخفي هذه

الإمكانية . وهذا ، على وجه الدقة ، ما يأخذه ماركس على هيجل في كتابه « اطروحات فيورباخ » . فالتوفيق بين الذات والموضوع ليست ، في نظر ماركس ، مسألة فهم أو تفسير لما هو كائن ، بل يجب أن يحقق ، بالاحرى ، بالنضال لتغيير العالم لتلبية الحاجات الواقعية للطبيعة البشرية .

## المجتمع المدني

هو في الأصل ، أولا ، اسم جنس دال على المجتمع والدولة ، مرادف لتعير « المجتمع السياسي » ، ثم أصبح المدلول يشير ، في مرحلة أحدث ، الى ترتيبات ومجموعات قوانين ومؤسسات اقتصادية واجتماعية اخرى خلاف الدولة .

١ - دخل مصطلح « المجتمع المدني » في الاستعمال ، في اوروبا ، حوالى عام ١٤٠٠ ، بجملة دلالات اتي بها شيشرون في القرن الاول قبل الميلاد . ولا يتصل التعبير بالدول والافراد فقط ، بل يتصل ، ايضا ، بشروط الحياة في جماعة سياسية متمدنة على درجة من النمو تكفي لأن تشمل مدنا لها قوانينها الخاصة وعلاقاتها الاجتماعية مع ضروب تهذيب « الحياة المدنية » والاقتصاد السلمي . وفي الفكر السياسي ضمن تعابير العقد ، لا سيما في كتابات لوك ، يعارض « المجتمع المدني او السياسي » السلطة الأبوية وحالة الطبيعة . ولا ينجم عن ذلك أن اقتصادا نقديا من نموذج اقتصاد السوق يقود الى حالة علاقات انسانية مرضية وعامل تقدم بقدر ما يجعل النمو التكنولوجي الرخاء والنظام السياسي للقانون .

٢ - يعكس هيجل وماركس هذا الحكم الاخلاقي الضمني . فالمجتمع المدني يعني الحالة التي بلغتها الشعوب المتقدمة ، وهي الحالة المتصفة بالتركز على الذات والبخل والتي تفتقر الى حرارة المجتمع

البدائي وتلاحمه الاخلاقي . وتعبر المجتمع المدني بشعر ، حاليا ، الى نظام اجتماعي واقتصادي يتحول ، بموجب مبادئه الخاصة ، بصورة مستقلة عن المطالب الاخلاقية للروابط القانونية والسياسة . ويدعي ماركس ان القانون لا يحابي ، في الواقع ، في المجتمع المدني ، سوى البورجوازية المتميزة . ولكن المصطلح يمكن ان يطبق ، ايضا ، على المجتمعات السابقة للرأسمالية . ويرى كتاب يسرون ضمن تقليد هيجل وماركس ان المجتمع المدني انتهى الى ان يعني « تربيئات اجتماعية - اقتصادية واخلاقية للمجتمع الحديث والرأسمالي منظورا اليه بصورة مستقلة عن الدولة » .

والمجتمع المدني يشير ، بصورة شائعة ، الى الوجوه غير السياسية للنظام الاجتماعي المعاصر بحيث يمكن ، مثلا ، مناقشة ما اذا كان هناك اتفاق بين المجتمع المدني والدولة .

## الجمعية ( النظرية الجمعية )

في نهاية القرون الوسطى ، توطدت سيادة المجمع - المجلس الممثل للكنيسة - في النظرية كما في الممارسة . وبالفعل ، فان الكنسيين الساعين وراء حل تجاه الانشقاق الكبير للكنيسة ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، تحولوا نحو افكار جماعية . وسادت الجمعية لدى مجمعي كونستانس ( ١٤١٤ - ١٤١٨ ) وبال ( ١٤٣١ - ١٤٤٩ ) . واقتزحت ، فيها ، نظرية تقول ان المجمع هو تجلي جوهر الكنيسة غير المرئي . فالكنيسة ، في جملتها ، اعلى من اي اجزائها المرتبة تسلسليا ، وسلطة المجمع اعلى ، اذن ، من سلطة البابا . والمجمع الذي يجتمع ويقترح بالأغلبية ينتج فعلا لا يستطيع انجازه اي عضو معزول .

وقد سبق للجمعية ان أعلنت من جانب علماء القانون الكنسي في القرن الثاني عشر ، ولكن مارسيل دوبادو وهنري لانفشتاين وهيمريش فان

ذوقيلد وكونراد فون غلنهاوزن وبير داي وجان جيرسون ونيكولا دوكوني  
ونيكولا دو توديشي - وآخرين - هم الذين نجد ، لديهم ، النظرية  
الأكثر جذرية .

وتستند الجمعية الى القانون الكنسي السابق وتؤكد عناصر لاهوتية  
هامة بوجوب دراسة جديدة للكتابات . وتدين الجمعية بالكثير ، ايضا ،  
للمؤسسات الحرفية الزمنية مثل رولبط التجار . وموضوعا الجماعة  
المضوبة واتخاذ القرار المشترك يشكلان الاساسي من محاولة اصلاح  
هذه داخل كنيسة قائل ضدهما ثلاثة بابوات للدفاع عن سلطتهم بضروب  
دمم متنوعة . والجمعية المشتقة ، في الاصل ، من ممارسة الكنيسة  
البدائية حيث كان للسينودوس ( المجمع المقدس ) السلطة في موضوع  
العقائد والانضباط ، كسُغت في بداية القرون الوسطى من جانب عقيدة  
سيادة البابا ( راجع الفكر في القرون الوسطى ) . ولكن علماء القانون  
الكنسي يترجمون الى العلاقات بين الرأس والاعضاء في زوايا أقل انصافا  
بالصفة الكنسية للكنيسة . وهم يرون ان السلطة ، في رابطة ما ، ليست  
مركزة في الرأس ، حصرا ، بل هي منتشرة بين كل الاعضاء . ومع زاياد  
عدد المدن التي تديرها الروابط التجارية وتأسيس جامعات جديدة  
وتضاعف الروابط الدينية التي يسهم ، فيها ، علمانيون وكهنة ، أصبحت  
الجمعية والممارسات الجماعية تصورات حية مارست جاذبا على  
التصورات الأوروبية في موضوع التنظيم ، ولا سيما على تصور المختصين  
في السياسات العامة . وكانت الفترة الجمعية هي الفترة القاضية على  
مطالبة البابوية بالاشراف على معايير سياسة الدول الأوروبية أو بقيادة  
هذه السياسة ، بقدر ما جمعت مجامع القرن الخامس عشر قادة زمنيين  
كما جمعت قادة كنسيين بهدف اصلاح الكنيسة .

وقد استبق المجمعون نظريات عديدة لاحقة ، كنظريات الدستورية  
ونظرية التمثيل والقبول . ويطلع تراث مجامع القرن الخامس عشر  
الانتقال من دستورية القرون الوسطى الى دستورية العصر الحديث .

ولكن المجمعين كانوا يهتمون اهتماما واسعا بالمقيدة واصلاح المنطق الكنسي . وقد زالت الجمعية ، كحركة اصلاح واسعة ، بعد فشل مجمع بال الذي تجاوزه الاتفاقيات بين البابوات والملوك . وادى فشله ، مباشرة ، الى اصلاح البروتستانتى ( راجع الاصلاح ) .

ويعتبر ان الفاتيكان الثانى ( ١٩٦٢ - ١٩٦٥ ) قد بنى بعض ممارسات جمعية القرن الخامس عشر . وهانز كونغ هو اكثر اللاهوتيين الكاثوليكين انصارين لاهوتية .

## المحافظة

### ( النزعة المحافظة )

تعد المحافظة من جانب نقادها محاولة متفلوة الظلامية من قبل الذين « يملكون » للدفاع عن مواقعهم المراسخة ضد الذين « لا يملكون » . وتربط ، أحيانا ، بحركات متطرفة كالكثارية والجهة الوطنية (الفرنسية) . وسوف نبين ، على العكس من ذلك ، ان المحافظة فلسفة الوجود الانساني تستحق ان تؤخذ مأخذ الجد ، ولكنها متعارضة قطبيا ، ايضا ، مع الحركات المتطرفة المشار اليها منذ قليل .

وجوهر هذه الفلسفة هو القناعة بان الشرط الانساني يتصف بتوترات يمكن للعمل السياسي تخفيفها لا إلغاؤها .

وتظهر هذه الفكرة بعمق من الواضح عندما نقابلها بالراديكالية التي تقول ان الاسباب الاصلية للشر والمعاناة ليست متجذرة في الطبيعة البشرية ، بل تجد اصولها في بنية المجتمع ، وبالتالي ، فسوف يحور البشر بحذف هذه الاساليب من طريق تغيير جذري في النظام الاجتماعي . والماركسية هي افضل مثال ، في العالم المعاصر ، على هذه الراديكالية



بمبادئها بالاحاطة الثورية بالرسمية . وبالتقابل ، فان الشر والمعاناة ، بالنسبة للمحافظة ، غير قابلين للفصل عن الوجود ، ومن غير المجدي ان يراد استبعادهما بمخططات طوباوية . ويجب احتواء شغفهما وخفضه بفضل اقتراحات حلوة . فهذه التوترات ، بطبيعتها ذاتها ، تجعل من السياسة فعالية محدودة .

والمحافظة ، في نهاية المطاف ، نوع من فن تسوية سياسية والتوازن والاعتدال من اجل الحد من مجال الفعالية السياسية .

ويؤكد أبو المحافظة بورك ، وهو اول من يؤكد ذلك ، انه لا يمكن بلوغ الحرية بطرائق ثورية كما كان يأمل الديمقراطيون الثوريون الفرنسيون ، بل ان هذه الطرائق تدمر ، على العكس من ذلك ، الشروط الضرورية للمحافظة على الحرية . واول هذه الشروط واكثرها جوهرية هو احترام القانون ثم يأتي الاستقلال القضائي . والشرط الثالث هو حكومة تمثيلية ، والرابع هو الملكية الخاصة ، والخامس هو سياسة خارجية هدفها صيانة الاستقلال السياسي بالمحافظة على توازن القوى الذي هو ، بالنسبة للمحافظين ، المبدأ الثابت والواقعي الوحيد الذي يسمح بقيام السلام الدولي .

وهذه الصورة - اي الدفاع عن سياسة محدودة - هي التي يكون للمحافظة ، ضمنها ، الحد الاعلى من المصادقية . وهي لتتقي ، هنا ، بالليبرالية ، ولكن المحافظة تنفصل عنها لانها تدافع عن المبادئ التي طرحها لوك بطريقة مختلفة جدا . وبورك المرتبط ، فضلا عن ذلك ، بتقليد الهويغ الليبرالي يرفض ، على هذا النحو ، مفاهيم الفرد وحقوق الانسان والمقد الاجتماعي المجردة . وترفض المحافظة النفعية والايمان بالتقدم اللذين ، ميزا ، لاحقا ، ليبرالية القرن التاسع عشر .

-ونميز ثلاثة تقاليد في الفكر السياسي المحافظ . وكل واحد منها قد تطور ، على الاخص ، في فرنسا أو ألمانيا أو بريطانيا . وقد نظّر كل من هذه التقاليد الثلاثة فكرة التوتر منطلقا من وجهة نظر خاصة .

واقدم وجهات النظر تستند الى اللاهوت . وهي تشاؤمية مسيحية فيما يتصل بالطبيعة البشرية تعبر عن نفسها في قصة السقوط والخطيئة الاصلية . وهذه التشاؤمية التي تستخدم للدفاع عن الملكية والكنيسة لعبت دورا أساسيا في الفكر المحافظ الفرنسي بتوفيرها اساس التقليد الرجعي الذي طرحه ، في القرن التاسع عشر ، جوزيف دوميستر ومثله شارل موراس و « العمل الفرنسي » في القرن العشرون على صورة مراجعة وعلمانية ) . وعلم الرغم من ان المسيحية تلعب دورا هاما في فكر رجال مثل بورك ، فان الفلسفة الرجعية تتميز بالسعي وراء الطوباوية المحافظة التي يعين موقعها، عامة، في عالم ما قبل الثورة والتي حذقت ، فيها ، كل توترات الوجود الاساسية . وبالتالي ، فان الرجعي يبدأ باعلان ايمانه بالمثل الاعلى لسياسة محدودة ، ثم ينتهي سعيه المعبث وراء الطوباوية ، حتما ، الى تلميز هذا المثل الاعلى على اعتبار ان السياسة المحدودة تدع المجال حرا للتوترات التي يخشاها .

وبالمقابل ، حلت ، في الفكر الالمانى المحافظ ، محل التفسير اللاهوتي للشرط الانساني ، فلسفة علمانية للتاريخ تؤكد ان الدولة المضوية هي وسيلة التحرر البشري . ولكن المثل الاعلى المضوي نفس ، بالاحرى ، فكرة تحديد السياسة . وبالفعل ، فان الحرية ربطت ، في التقليد الالمانى ، بصورة من صور العقيدة القومية التي تخضع كل شيء لقتضى الوحدة الثقافية او ( في حلة النازية ) للنقاء العرقي .

واخيرا ، فان اكثر سمات الفكر المحافظ ، في بريطانيا ، تميزا كانت ريببته ومرونته اللتين يعبر عنهما ، جيدا ، المثل الاعلى المحافظ ، مثل دستور مختلط . ولكن المحافظين انقسموا ، منذ الحرب العالمية الثانية ، بشكل خاص ، بين المدافعين عن تدخلية محدودة وانصار نظام

رأسمالي مجرد من كل تنظيم . ولكن المحافظة حددت لنفسها ، قبل ذلك ، مهمة نقد السياسة الثورية التي افتتحتها الثورة الفرنسية ، ولاسيما أربع صفات رأي المحافظون انها كثرية .

فهنالك ، قبل كل شيء ، التعصب شبه الديني الذي يحول السياسة — هذه الفعالية المحدودة المكرسة للتوفيق بين المصالح والعواطف المتنازعة — الى حملة صليبية ايدولوجية واسعة ضد الشر . وهذا التعصب الذي لا يقلت منه شيء هو نتيجة المبدأ الذي كان روسو اول من صاغوه ، المبدأ الذي يقول ان الانسان طيب بالطبيعة ، وان المؤسسات السياسية والاجتماعية افسدته . ويصادف هذا التعصب كثيرا في الصراعات الايدولوجية المعاصرة .

وتتصف السياسة الثورية ، بعد ذلك ، بالعقلانية التي تقول ان العقل ، وحده ، يستطيع خلق المؤسسات البشرية المرغوبة ومنحها الشرعية . فالمصلح العقلاني يرفض ، اذن ، المؤسسات البشرية القائمة من حيث المبدأ ، لا لانها لا ترضي من يعيش معهم ، بل لانها المنتجات اللامعقلانية للعرف والتقليد . والعقلاني يريد خلق مؤسسات جديدة يفترض انها تقابل مقاضيات مثل عليا مجردة مثل حقوق الانسان . وسعادة العدد الاكبر والعدالة الاجتماعية ، اذا اقتصرنا على بضعة امثلة . وقد اكد المفكرون المحافظون دائما ، من بورك الى ماينكل واكيشون ، ان هذه السياسة القائمة على المبادئ ليست مفتاح التحرر البشري ، بل هي مجرد صيغة دوغماتية وجامدة . فضلا عن ذلك ، فان العقل لا يستطيع خلق مشايع طوباوية حقيقية لانه محكوم عليه بعدم اقتراح شيء خلاف طرق مختصرة لتراكيب التقاليد السياسية القائمة . فازدراء العرف والتقليد اللازم للايدولوجيات السياسية ينسف الصلات الاجتماعية الطوعية التي تنادي بها ، وبالتالي ، لا يبقى سوى القسر للمحافظة على تلازم المجتمع . فليس مدهشا ، اذن ، ان تكون كل الثورات التي حدثت منذ عام ١٧٨٩ قد انتهت الى الاستبدادية .

والصفة الثالثة هي التفاؤل دون حدود فيما يتصل بقدرة الإرادة البشرية على صنع المصير البشري وقبولته في كل الاشكال التي يرغب فيها الانسان . والمثل الاعلى الفاشي القاتل بالثورة الدائمة هو اروع تعبير عن ذلك . فمعنى حياة امة ما يقوم ، بموجب المثل الاعلى الفاشي ، على اعادة تعريف هويتها باستمرار واثبات حقها في متابعة وجودها التاريخي بقبولها ، كليا ، اطاعة زعيم سيقودها حتى النصر في الحرب المستمرة التي يجب ان تخوضها لتنتحن نفسها . وهذه العبادة للإرادة والتطرف السياسي الذي يصحبها ، غريبان ، كليا ، عن المحافظة التي تلح على الحدود المفروضة على الإرادة من جانب توترات الوجود المحتومة بتنديدها بالثورية العابثة التي ترمي الى تهديمها .

وفي نهاية المطاف ، ينتقد المحافظون الفكرة الساذجة التي تقول ان السيادة الشعبية هي المفتاح المعصوم للتنافس في المدينة وبين الامم . فالديمقراطية تضمن ، حسب مذهب السيادة الشعبية ، الحكومة الجيدة والسلام العالي لانها تمثل الحكومة الدائمة ولانه ليس للشعوب التي تحكم ذاتها بذاتها مصلحة في اساءة حكم ذاتها او في تبادل الهجمات فيما بينها . ويرى المحافظون ، على عكس ذلك ، انه لا ينبغي معارضة الديمقراطية ، اوتوماتيكيا ، بالحرية والحكومة الجيدة ، بل انها يمكن ان تستخدم لاعطاء الشرعية للديكتاتورية بفضل الاستفتاء .

ان التصور الثوري للسياسة الذي طفا على السطح في عامي ١٨٤٨ و ١٩١٧ ، مثلاً ، او مع صعود الفاشيات بين الحربين ، قد شغل الفكر المحافظ بين عامي ١٧٨٩ و ١٩٤٥ . وظهرت عدة مواقف . فبعض المحافظين ، مثل شينغلر في ألمانيا ، يشبّحوا فتنظروا عن المثل الاعلى لميدان سياسي محدود ونادوا بعبادة زعيم بكل بساطة . ونجد ياس المحافظين هذا ما بين الحربين في مؤلفي ت. س. اليوت « الارض العقيمة » ( ١٩٢٢ ) . واوبرتيفا. اي كاسيت « ثورة الجماهير » ( ١٩٢٩ ) . إلا أن مثل هذه الردود على حلول العالم الحديث لم يكن لها مدى آخر . خلافاً حكمها على المحافظة بنوع من المعجز المرير . واراد محافظون آخرون ،

مثل هيوغ سيسيل ، منح ثقة مطلقة لمحافظة الجماهير الطبيعية ( « المحافظة » ١٩١٢ ) . وهناك لونات عديدة بين هذين الطرفين الاقصيين ، من تصور دزرائيلي لثقل امل هو الامة الى ايدولوجية الطريق الوسطى التي كان هارولد ماكميلان المدافع الرئيسي عنها .

وقد تقدم مثل الطريق الثالثة الاعلى بعد الحرب العالمية الثانية . وبالفعل ، وقع المحافظون في اغراء مواجهة التحدي الاشتراكي الجديد والذي يقب التحدي الليبرالي القديم بتبنيهم موضوعات المعركة نفسها . وفضلا عن ذلك ، فان نظام الاشراف الذي اعتمد لصالح اقتصاد الحرب كان قد بين ، بصورة مشخصة ، ان التخطيط قادر على التغلب على البطالة التي ظهرت في الثلاثينات . وأخيرا ، فان تميم فكرة دولة راعية رغم كل الحكومات على دعم طلب الاستهلاك من اجل ضمان العمالة الكاملة . وبدا ، في منتصف السبعينات ، انه لم يبق للمحافظة البريطانية أي تماسك أمام ظهور نوع من الجماعية . وهذا السياق هو الذي يرد ، ضمنه ، المحافظون المحدثون ، او الليبراليون المحافظون ، على « الطريق الثالثة » التي كانت قد طبعت السياسة ، بدرجات مختلفة ، خلال العقد السابق ، في أوروبا كما في الولايات المتحدة .

وهؤلاء الاخرون ينتقدون الطريق الثالثة في خمس نقاط . فقد خسر انصار الطريق الثالثة ، بسذاجة ، ان النمو الاقتصادي يضمن ، اوتوماتيكيا ، زيادة الرخاء الاجتماعي . ولم تكن القرصية القائلة ان الوفرة تولد صعوباتها الخاصة تؤخذ في الحسبان . قط . ففي الولايات المتحدة ، مثلا ، يؤكد تقاد « المجتمع الكبير » المحافظون ، مثل دانيال بيل وباتريك مونييهان او ايرفنج كريستول ، ان الحكومات كلفت ، منذ ذلك الحين ، بتحقيق المستحيل على صعيد النمو الاقتصادي والعمالة ، فيحكم عليها ، اذن ، الزاميا بموجب معايير لا واقعية ، ويحكم على الديمقراطية بعدم الاستقرار التزايد .

وينتقد المحافظون المحدثون ، أيضا ، الفكرة القائلة ان التخطيط هو الدواء المعصوم لضروب النؤس البشري ، فيقلل هايك ، في « طريق

العبودية» الصادر عام ١٩٤٤ ، أن التخطيط يقود إلى الشمولية ، ويرى هايك ، بشكل خاص ، أنه لا يمكن بلوغ طموح الطريق الثالثة الى بناء أفضل العوالم بالتركيب بين خيرات التخطيط ومزايا الحرية .

وأخيرا ، فإن السياسة الاقتصادية لحكومات ما بعد الحرب ، المركزة على المحافظة على العمالة والنمو الاقتصادي قد تكون مسؤولة ، مباشرة ، عن صعود التضخم الذي يتجلى بدءا من السبعينيات بـ الديمقراطية الفريية . ويقترح علماء اقتصاد ليبراليون محافظون ، مثلا ، أن لا يعود للدولة احتكار إصدار النقد ، وأوحى عالم اقتصاد عرض النقد . والطريقة التي يتم بها ذلك مسألة لم تحل حتى الوقت الحاضر ، أن لم يكن ذلك من خلال اقتراحات طريفة . فقد اقترح هايك ، مثد ، أن لا يعود للدولة احتكار إصدار النقد ، وأوحى عالم اقتصاد ليبرالي محافظ آخر ، روبكه ، عام ١٩٥٨ ، بصورة أكثر واقعية ( في كتاب « اقتصاد انساني » ) ، بأن التضخم لا يفسر بعرض النقد ، بل يكون الحكومات الديمقراطية تفضل اللجوء الى الاقتراض لتنفيذ وعودها الانتخابية المبالغ فيها بدلا من موازنة الميزانية بالقيود التي يقتضيها ذلك . فالتضخم يعد ، إذن ، ظاهرة أخلاقية وسياسية وليس ، فقط ، مسألة اقتصادية حصرا . والفارقة هي أن المحافظين يتجهون ، من أجل علاجها ، نحو موقع من نموذج تسلطي على اعتبار أنهم ينادون بأعادة وضع النظام الديمقراطي موضع مسألة بدلا من استيعاب التضخم كمسألة تقنية اقتصادية .

والانتقاد الرابع يلتقي بنبوءة توكفيل التي تقول أن الديمقراطية ستنتهي الى نوع من استبدادنة وصائية لن تولد من القمع الحكومي بل ، على العكس من ذلك ، من الإفراط في حسن النوايا الذي يقود الحكومات الى تنظيم حياة مواطنيها ( المفترضين ) الذين يبلقون حدا من عدم الكفاءة لا يبقى ، معه ، حل آخر سوى إغاثتهم من مهمة التفكير وصعوبة العيش . ويرى المحافظون الليبراليون أن هذه الصورة غير الصحية منـ

الأبوية هي ، على وجه الدقة ، التي شجعها تحول مثل الرخاء الأعلى القديم والتضييقي ( كما كان يتخيله بلغردج ، مثلا ، من خلال مفهومين متكاملين هما الأمن الاجتماعي والحاجات الاستثنائية ) الى صورة موسعة لتبعية حيال الدولة من الطفولة الى الشيخوخة .

ويخشى بعض المحافظين البريطانيين ، أيضا ، أن نصل ، مع تزايد سلطان السلطة التنفيذية ، الى نظام ديكتاتورية اصطفاية ، متخلفين ، بذلك ، عن توازن السلطات الذي يستند اليه الدستور المختلط .

وتصدر المحافظة الليبرالية ، بوضوح ، تحذيرات مفيدة ، ولكنها تبدو عاجزة من اقتراح صياغة مرضية للفكر المحافظ . واقتراحها المركزي هو أن الحرية لا تتجزأ ، ولذلك ، فإن الحريات المدنية والسياسية لا يمكن أن توجد الا في النظام الاقتصادي الرأسمالي . ولكن ذلك يشير ثلاثة نماذج من الاعتراضات على الأقل . فالمحافظون الليبراليون يفامرون ، قبل كل شيء ، بمعاينتهم المحافظة مع الدفاع من الرأسمالية ، باستجرار خلط بين الحدود الضرورية للسياسة والدفاع من القيم المادية المتوجهة الى الاستهلاك ، وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض مع المثل العليا الاخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تنادي بها المحافظة . ومن جهة أخرى ، فإن نظرية المحافظين الليبراليين تعرض نفسها ، حتى على صعيدها الخاص - أي الدفاع عن اليات السوق الحرة - ، للاتهام بالدوغمائية . وأخيرا ، فإن أصوب نقد لهذا التيار هو ، دون شك ، أن نظرياته ، حتى ولو لم تكن مغلوطة ، ليست مناسبة أبدا . وبالقفل ، فهي تمضي ضد تطور المجتمعات الحرة نحو نظام « بعد صناعي » تنزع مواقف الرأسمالية وقيمها ، داخله ، الى الزوال اذ لا ترغب اية مجموعة اجتماعية ، حقا ، في العودة الى قواعد السوق الحرة .

ويبدو ومستقبل المحافظة غير مؤكد . فهي تستطيع ، من جهة أولى ، اجتذاب قسم من الناضجين بالتركيب مع الاخلاقية الجماعية ،

وهو ما كان توكفيل قد تنبأ به ، ولكنها تقامر ، في هذه الحالة ، بفقدان جزء من هويتها . وتستطيع ، من جهة أخرى ، أن تختار البقاء متمسكة بعقلها الأعلى التقليدي الذي هو تحديد مجال السياسي ، وفي هذه الحالة سوف يكون صعبا جدا عليها أن تحتفظ بوزن هام بقدر ما لا تؤلف أية مؤسسة مرتبطة بفكرة تحديد السياسي - سلطة القانون ، المسؤولية البرلمانية واستقلال السلطة القضائية مثلا - رهانا أساسيا في عصر تسيطر عليه مسألة سياسات الازدهار .

## المركزية الديمقراطية

مذهب انضج لينين ، يؤلف جزءا من العقيدة الشيوعية للاتحاد السوفياتي ( راجع الشيوعية السوفياتية ) ويركب بين اطروحتين . فيجب ، أولا ، أن يصطفى أعضاء التسلسل السياسي ( تسلسل الدولة أو تسلسل الحزب ) باقتراع من أهم أدنى منهم . ثم يجب تشجيع المناقشة حول المسائل السياسية في مرحلة انضاج القرارات ، ولكن يجب أن يفرض بصراحة على جميع مستويات التسلسل منذ أن تتخذ المجموعة العليا . فالمركزية الديمقراطية مناقضة ، إذن ، لكل فكرة تعددية .

## المركنتيلية

مذهب ساد أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ويدور الأمر حول زيادة ثروة البلد - وكثره - بالتجارة الخارجية من طريق بيع الأجانب أكثر مما يشتري منهم في السنة . وبما أن الموارد النقدية محدودة في العالم ، فيجب أن يربح بلد ويخسر آخر . فالمصالح القومية تتعارض ، وهناك تنافر امكاني بين المصلحة القومية والمصلحة الخاصة في الدول . ويرى المركنتيليون أن الأمم والأفراد في سعي وراء الربح وأنه



يجب تنظيم النظام الاقتصادي . وهدف الماركنتيلية - القوة القومية ومراكمة الثروة - يفهمان في ضوء السياق التاريخي وخصومات دول العصر .

وقد استعمل مصطلح « الماركنتيلية » لأول مرة ، عام ١٧٦٢ من جانب ميرابو - وكان فيزيوقراطيا - وجعله آدم سميث شعبيا في « ثروة الامم » ( ١٧٧٦ ) . وينتقد كلا الاثنين سياسة الحماية التي كان المؤلفون الماركنتيليون يطلبونها قبل مائة سنة . ويرى سميث أن الماركنتيليين يخطئون بين الثروة والنقد ، وهو ما كان يسمح للتجار بالحصول على أنظمة كانت تحميهم من المنافسة .

وقد سقفت الماركنتيلية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، إلا أنه دافع عنها عام ١٨٨٤ ، في البدء ، من جانب المؤرخين الالمان ، لا سيما غوستاف شمورل الذي رأى أن الماركنتيلية قد سهلت بناء الدولة ودافع كينز ، ايضا ، عن الماركنتيلية في « نظريته العملة » .

## المساواة

يتخذ مدلول المساواة معنيين في الفكر السياسي . الاول اساسي ويقول : أن البشر كائنات متساوية . أما الثاني ، فهو مرتبط بالتوزيع : فيلور الامر حول تبرير توزيع الخيرات الاقتصادية والفرص الاجتماعية ، والسلطات السياسية بمزيد من المساواة . ونظريات المساواة تستند ، عامة ، الى المعنى الاساسي لتطالب بمساواة توزيعية اكبر .

### المساواة الأساسية :

يسدو التاكيد القائل أن « البشر يولدون متساوين » مستندا الى سمة في الشرط الانساني . ولكن ، الى أي نموذج من السمات ؟ انه ليس بالتاكيد ، استنادا الى مساواة قابلة للقياس ، كالوزن أو القامة ، ولا الى المساواة بمعنى أكثر اجتماعية ولكنه أقل قابلية للقياس ، كالمساواة

الجسدية او المساواة في القدرات العقلية . وهناك وجهة نظر اقرب الى المقول تقوم على القول بان كل البشر متساوين لانهم كائنات بشرية وليسوا نباتات او حيوانات . ويمكن لهذه الحجة ان تمد تحصيل حاصل ما لم تكن تعني ان للسماح المشتركة بين كل البشر مدى من وجهة النظر السياسية . يؤكد منظرو الحق الطبيعي ان لكل البشر القدرة على فهم حقوقهم والتزاماتهم ويرفضون ، بالتالي ، حكومة ابوية . ويرى النفعيون ان البشر يتقاسمون القابلية نفسها للذة والألم ، ويستنتجون من ذلك ان كل فرد يجب ان يحسب واحدا واحدا فقط . أما الكانتيون ، فهم يرون ان للكائنات البشرية الكرامة نفسها لانهم عملاء اخلاقيون قادرون على استعمال عقولهم لصياغة القوانين الاخلاقية واتباعها . ويجب ان يعد البشر غايات في ذاتها وليس وسائل .

ويلفت نقاد المساواة النظر الى ان الاعتراف بالمساواة بين الافراد لا تؤدي ، بالضرورة ، الى تمييز مساواة بين الجميع في المعاملة مثلا اعلى . ولكن فرضية المساواة الاساسية لا تستند الى الوقائع بالمعنى المباشر للكلمة . فقولنا ان البشر متساوون - بسبب عقلانيتهم او عاطفتهم او كرامتهم - يعني ان نعتبر ان للانسانية المشتركة بين كل الافراد مدى سياسيا أكثر حسما من الفروق القابلة للملاحظة اختباريا . ويقول ر. ه. تاووني : لان البشر بشر ، فيجب ان تنظم المؤسسات الاجتماعية بحيث تنمي وتوطد الانسانية التي يشترك بها الجميع وتوحدتهم وليس الفروق التي هي مصدر الانقسام ( المساواة ) . والمساواة ، مأخوذة بهذا المعنى ، تبدو حكم قيمة أكثر منها تقريرا واقعيا للشرط الانساني . ولو كانت التأكيدات حول المساواة من طبيعة معيارية ، حقا ، فان انصار المساواة يستطيعون ، اذ ذاك ، تجنب الانشغال بالتبادل بين المساواة كموقف واقعي والمساواة كهدف يجب بلوغه . ولكنهم يواجهون بالضرورة ، انضاج اطار نظري يعطي المساواة من وجهة نظر سياسية كل معناها . وتقديم ، فيما يلي ، بعض أكثر الاطر دلالة من الوجهة التاريخية والفلسفية .

## الاسباب الثلاثة :

العدالة بالنسبة لارسطو ، نوع من المساواة : ويجب ان تكون للأشخاص المتساوين حقوق متعائلة ... ولكن ، من اية وجهة نظر يجب ان يعدوا متساوين ؟ « السياسة » . وكان ارسطو يميز بين اسباب ملائمة واسباب غير ملائمة لتوزيع الثروات بين الافراد بالاستناد الى فحص الفضائل التي يستدعيها امتلاك شيء ما . فالزمار الموهوب هو الجدير بالزمار وليس اصحاب النسب الرفيع او الذين يتصفون بالجمال . وانصار المساواة المعاصرون اعطوا تفسيراً اوسع لمنطق الاسباب الثلاثة هذا بتوسيعهم ميدان الاستحقاقات الى ميدان الحاجات . فيري برنارد وليامز ان « اساس مبدأ التوزيع في موضوع العناية الطبية هو الحالة الصحية » . وبالفعل ، فان تلقي افراد يمتنون الاوجاع نفسها علاجات طبية مختلفة « نظام لا عقلاني » . ولكن افلاطون يرى ، في « الجمهورية » ، انه ليس في توزيع العناية الطبية - بموجب الاستحقاقات لا بموجب الحاجات - شيء من اللاعقلانية او عدم الانصاف . فيمكن ، كما يقول افلاطون ، رفض منح العناية الطبية ، بصورة مشروعة ، لتجار اذا لم يكن لذلك تأثير في انجاز وظيفته الاجتماعية . ومنطق الاسباب الثلاثة يتضمن ، بصورة متفاوتة ، مبدأ توزيع بالتساوي يستند الى التأكيد الاساسي للمساواة بين البشر ( راجع العدالة )

## المساواة في الفرص :

تجد المساواة في الفرص اول دعامة نظرية مضبوطة لها في جمهورية افلاطون . فالنظام التربوي الذي ينادي به ان يسمح باعطاء الاطفال الذين يملكون مواهب وفضائل متعائلة فرصاً متساوية في الوصول الى مواقع اجتماعية غير متساوية في طبيعتها . وغالباً ما جرت المماثلة بين المساواة في الفرص ومثل اطلاق يقول باللامساواة لانها تنزع الى تحديد من الذي يصل الى خيارات محدودة العدد اكثر منها الى تحديد ما اذا كانت هذه الخيارات موزعة ضمن اطار المساواة . الا انه اذا كانت معظم

ضروب اللامساواة بين الافراد تعود الى التربية وليس الى ظواهر طبيعية  
فان لمثل تساوي الفرص الاعلى متضمنات جلية في التوزيع الاجتماعي .  
فاذا لم تكن المواهب والجهود معطاة بصورة نهائية للطفل ، بل يمكن ان  
تنمى ، فان تساوي الفرص يستجر ، اذ ذاك ، مساواة في النتائج مع  
النتائج مع تحفظ مائد لحدود معرفتنا بظواهر النقل الوراثي .

### المساواة لدى الليبراليين :

اذا اخلنا المساواة في الفرص بمنطقها الاقصى ، فاتها تحد من  
الحرية البشرية بمنعها الافراد من أن يستعملوا استعمالا حرا موارد  
يشتهم الشخصية ومواهبهم وفضائلهم لبلوغ نتائج افضل من نتائج  
الآخرين . ويعطي تصور اكثر ليبرالية للمساواة للافراد حرية اكبر في  
السعي وراء اهدافهم الخاصة ، حتى عندما يتناقض ذلك مع مساواة  
وثيقة في الفرص . فالمساواة ، بالمعنى الليبرالي ، هي مجموعة الترتيبات  
التي تضع الافراد امام حرية متساوية في التخطيط لحياتهم كما يريدون .

والفلاسفة الذين يعدون ، عادة ، ليبراليين مختلفون حول ما يؤلف  
الحرية المتساوية . فالصار الحرية المطلقة يعاينون هذا المدلول بالحق  
المطلق ، عمليا ، في امتلاك الخيرات وابرام العقود دون اعتبار لشكل  
توزيع الموارد الذي يمكن أن ينجم عن ذلك ( راجع الحرية المطلقة ) .  
ويرى روبرت نوزيك أن الحرية المتساوية لا تستلزم توزيعا للعناية الطبية  
والموارد بموجب الحاجات والاستحقاق والجهود او اي مبدأ استناد  
آخر ، بل انها ، عمليا ، قريبة من استبعاد ذلك .

ويستند الليبراليون المؤيدون للدولة الرعاية الى نقد اناطول فرانس  
لهذه « المساواة الجلية في القانون التي تمنع الاغنياء ، كما تمنع الفقراء »  
من سرقة خبز أو النوم تحت الجسور . فغائية العدالة الاجتماعية ،  
على حد قول راولز ، هي أن ترفع ، الى الحد الاقصى ، مزايا الحرية

بالنسبة لافل اعضاء المجتمع خطوة باعادة توزيع الموارد والعناية بين  
الاغنياء واللاكين ، من جهة ، والفقراء الذين لا يملكون شيئاً من جهة  
أخرى ، اذا كان ذلك ضروريا .

### **المساواة الديمقراطية :**

المهم ، بالنسبة لانتصار المساواة الديمقراطية ، هو ان يكون الافراد  
متساوين من حيث الاشتراك في الحكم .

وهكذا يرى روسو ان اعادة توزيع الموارد الاقتصادية وسيلة لاعادة  
توزيع السلطة السياسية بين المواطنين باستبعاد الحكومة التمثيلية  
وخلق مجتمعات على ما يكفي من الصغر من اجل أن يستطيع كل مواطن  
الاهتمام بمواطنيه كما يهتم بأسرته . وبعض أتباعه المعاصرين اضطروا  
الى التسليم بأن المجتمعات الحديثة لا يمكن أن تكون في صغر جنيف ،  
مدينة روسو ، ولكنهم يرون أنه يجب اللجوء الى لا مركزية المؤسسات  
السياسية بصورة جذرية لتتوفر لكل مواطن فرصة الاسهام في حكومة  
المجتمع . ويقبل آخرون الحكومة التمثيلية ولكنهم يطلبون ان يكون  
الموظفون اكثر مسؤولية امام المواطنين . وقد لاحظ بعض النقاد أن  
المساواة الديمقراطية تجازف بالتناقض مع المساواة الليبرالية : فيمكن  
للاقلبيات الديمقراطية أن تقرر حرمان الاقليات من حقوقها العادلة  
في الملكية والرخاء ويرى الديمقراطيون انه حتى لو تضمنت ، في دولة  
مركزية ، مساواة ما في توزيع الخيرات والخدمات ، فان معظم المواطنين  
محرومون من هذا الخير الذي هو الاشتراك في ادارة شؤون الجماعة  
وفي السياسة ( راجع الديمقراطية ) .

### **المساواة لدى الاشتراكيين :**

مدلول المساواة بالمعنى الاشتراكي ينقل النقد الديمقراطي للدولة  
الرعاية من الميدان السياسي الى الميدان الاقتصادي . فكما انه لا ينبغي  
أن يمسك عدد صغير من الشخصيات الرسمية بزمام سلطة تقرير المصير

الانسياسي لمجموع المواطنين ، كذلك ، لا ينبغي أن يلقي عدد صغير من  
اللاكين حق تقرير مصير مجموع العمال على الصعيد الاقتصادي .  
و « ما يتصل بكل الناس يجب أن يقدره كل الناس » صيغة تلخص ،  
جيّدا ، التصور الاشتراكي للمساواة . ولكن المساواة الاشتراكية ،  
كمعظم تصورات المساواة ، تعبر عن نفسها ، غالبا ، بصورة سلبية ،  
على صورة نقد لضروب عدم المساواة القائمة . فالملكية الخاصة لوسائل  
الانتاج تفرغ المساواة الاشتراكية من محتواها بقدر ما تشرف اقلية  
اشراقا واسعا على حياة عدد كبير جدا من الناس . ويستند النقد  
الاشتراكي للمساواة الى التصور الماركسي للانسان بوصفه نوعا خاصا  
يجد تفتحته في عمل خلاق ومفيد اجتماعيا . وينتقد انصار المساواة  
الاشتراكية الرأسمالية لانها تخلق ضروبا من اللامساواة من وجهة نظر  
الطموح الى الابداع الانساني وليس على صعيد الثروة فقط . وهم ينادون  
بالديمقراطية الصناعية كوسيلة لتوزيع السلطة في العمل الانتاجي بمزيد  
من العدل . وتبرز انتقادات المساواة الاشتراكية مسائل البه وقراطية  
على اساس أن هذه الاخيرة مصدر ضياع في العمل ضمن المشروعات  
العامة كما في المشروعات الخاصة . ويرد الاشتراكيون بالتركيب بين مثل  
المساواة الديمقراطية الاعلى ومثل المساواة الاشتراكية الاعلى ويدافعون  
عن لا مركزية في السلطة الاقتصادية على غرار اللامركزية في السلطة  
السياسية .

### المساواة بين الجنسين :

اعتقد الفلاسفة السياسيون ، لفترة طويلة ، أن المساواة الاساسية  
او التوزيعية لا تنطبق الا على النصف الذكر من الجنس البشري . وعلى  
الرغم من أن لوك قد أكد أن مجموع افراد الجنس البشري « متساوون  
ومستقلون » ، فانه كان يعتقد أن الرجال ، وحدهم ، هم اطراف العقد  
الاجتماعي . وكان روسو ، كارسطو ، يعتقد أن النساء ، بطبيعتهم ،  
غير قادرات على ممارسة المواطنة الديمقراطية ، ويؤلف أفلاطون وجون  
ستيوارت ميل استثنائين هامين . فالاول يدخل فكرة المساواة بين

'الجنسين بقوله أن الرجال والنساء مزودون ، بالتساوي ، بالفضائل الضرورية لممارسة السلطة . ونتيجة المساواة بين الجنسين ، في الفلسفة الأفلاطونية ، هي إلغاء الأسرة . أما في نظرية ميل ، فإن المساواة بين الجنسين متوافقة مع حرية تأسيس أسرة . ويعتقد ميل أنه حتى لو كانت المرأة تلعب دوراً هاماً في تربية الأطفال ، فيجب أن تعامل بوصفها مساوية للرجل ، على الصعيد الاقتصادي كما على الصعيد الاجتماعي والسياسي . ويتساءل مدد من انصار الحركة النسائية في الفترة المعاصرة من التوافق بين تساوي الرجال والنساء داخل البيت وتساوئهم في الحياة العامة . ويعمم آخرون حجة ميل الليبرالية ، ان احترام الحرية الفردية يمنع الدولة من فرض تقسيم للمهام ، بالتساوي ، داخل الأسرة ، ولكن الدولة تعد مسؤولة عن إقامة المساواة بين الرجل والمرأة في كل الدائرة العامة ، بما في ذلك الميدان الاقتصادي ( راجع الحركة النسائية ) .

### المساواة العرقية :

ترتبط المساواة العرقية ، كالمساواة بين الجنسين ، بتصور أهم للمساواة . فقد نبذت حركة الحقوق المدنية الأمريكية ، مثلاً ، بالتفاق القائم على التخلّص بالمساواة مع رفض إعطاء السود حق الاقتراع أو الحقوق نفسها التي يتمتع بها البيض في الوصول إلى التجهيزات العامة .

ومعظم تيارات المساواة تقف ضد هذه الضروب من التمييز . ولكن المطالبات الحديثة بإنشاء تمييزات ايجابية لصالح السود أثارت تصوراً نظرياً جديداً لمعادلة المساواة . فيدافع «أحياناً ، عن «المعاملة التفضيلية» أو « التمييز المقلوب » باسم مبدأ التمثيل النسبي للمجموعات : فيجب أن توزع الموارد والسلطات والموارد والمكافآت بين مختلف المجموعات الاجتماعية بموجب حجمها . وبلغت النقاد النظر إلى أن التمثيل النسبي للمجموعات مناقض لبداً معاملة «الأفراد ، بالتساوي ، داخل هذه المجموعات نفسها .

ولكن التمييزات المقلوبة تذكر ، ايضا ، بتعليق فردية ، كوسيلة للتعويض عن الاضرار التي عاناها ، سابقا ، اعضاء بعض المجموعات القليلة المحظوة بسبب ضروب تمييز اجتماعية .

### مع المساواة وفسادها :

انتقادات مثل المساواة التوزيعية الاعلى تقع في ثلاثة انواع : فهذا المثل الاعلى ، قبل كل شيء ، فارغ ومسهب ، وهو يتناقض ، من جهة اخرى ، مع مثل عليا اخرى اهم منه ، ومختلف تصورات هذا المثل الاعلى غير متوافقة ، اخيرا ، فيما بينها . وقد صاغ احد نقاد المساواة النمط الاول من الاعتراضات كما يلي : « القول بأن البشر متساوون فيما بينهم لانهم بشر يعني ادخال مغالطة في حجة واضحة وجدية . ونستطيع ان نسميها ، اذا اردنا ، حجة مساواة الاحترام ، ولكن كلمة « احترام » هي التي تقوم ، في هذه الصيغة ، بالوظيفة المنطقية في حين ان كلمة « مساواة » لا تضيف شيئا الى الحجة ، بل هي نافلة ايضا » ( لوكاس ج. ر. ) . ورد احد انصار المساواة بان مبدأ مساواة الاحترام ليس فارغا ولا نافلا : « لانه من الممكن ، تماما ، ان نرى ان مصالح كل فرد متأثرة بقرار على الرغم من ان الجميع لم يكونوا موضع اعتبار متساو . ان الاخلاق النخبوية تريد ان لا تستحق مصالح الناس العاديين سوى اعتبار متواضع ، في حين يجب ان تتميز مصالح الافراد الاعلى دائما » ( س. ا. ن. ) .

ولفت الانتقاد الثاني الانتباه الى انه لا يمكن الحصول على مساواة اكبر باي ثمن . فقد يكون لتوزيع للمباخيل اكثر اتصافا بالمساواة مقابل هو تدني الدافعية وتدني الكفاية في الانتاج . وقد تكون لمساواة اكبر في الفرص نتيجة هي استقلال اسري ادنى ومجتمع اقل تضامنا واكثر تنافسا . وعندما تتنافس المساواة مع قيم اجتماعية ، فانه من المناسب اجراء خيارات اخلاقية دقيقة ، وهو ما يمثل « موقفا منفردا ، ولكن هذا



اهم لا يتعلق الا بالذين يفكرون ، باخلاص ، في المسائل السياسية . وهو ليس اكبر بصدد المساواة منه بصدد الحرية او بصدد اي مثل اعلى سياسي اساسي آخر » ( وليامز ) .

وينطبق تحليل معائل على الانتقاد الثالث الذي لا تكون المساواة ، بالنسبة اليه ، مثلاً اعلى فريداً ، بل سلسلة من المثل العليا غير المتوافقة فيما بينها . فتساوى القرص ، مأخوذاً بأقصى معانيه ، يتناقض مع المساواة الليبرالية . فيجب على انصار المساواة التضحية بمثل اعلى للمساواة لصالح مثل اعلى آخر ، او القبول بالدفاع عن التحقيق الجزئي لكل منهما . وحدث انصار المساواة يتبنون الحل الثاني متدرعين ، غالباً ، بالمثل الاعلى الاساسي ، مثل الاحترام المتساوي للأشخاص ، كسبب لعدم التضحية ، كلياً ، بوجه من مثل المساواة الاعلى لصالح وجه آخر .

## المصلحة

فكرة المصلحة ، بالمعنى الذي يقال ضمنه ، مثلاً ، ان لفرد أو رهط « مصلحة » في سياسة أو برنامج ، ذات أهمية اولية في مجتمع حديث نما ، فيه ، التفريد جداً ولادني دور التقليد . ففي مثل هذا المجتمع ، يلحق مفهوم المصلحة بمفهوم الحق والالتزام والمسؤولية والعقلانية . ويعرف ، مرتبطاً بهذه المدلولات ، الشخص الحديث بوصفه عميلاً وبوصفه مواطناً . والافراد والمواطنون هم اصحاب المصالح النموذجيون . وقولنا ان لفرد ما مصلحة يعني تقديم سبب محتمل لتلبية هذه المصلحة بقدر ما تقوم احدى طرائق اظهار الاحترام للأشخاص على اخذ مصالحهم مأخذ الجد ومعاملتها بوصفها جديرة بالاعتبار لان رخاء العملاء هام في الصميم . وبالطبع ، فان اعتبارات مناسبة أخرى يمكن ان تتفوق على هذا الاحتمال ، لاسيما الحجة القائلة ان المصالح تهدد المصلحة العامة أو المصالح المشتركة أو ، ايضاً ، الحجة القائلة ان هذه المصالح غير عادلة . ويستند كل من الاسباب

القادرة على التفوق على تلبية مصالح الشخص ، في نهاية التحليل ،  
الى طرائق أخرى لضمان احترام الاشخاص ، على اعتبار ان هذه  
الطرائق تتنزع ، احيانا ، مع تلبية مصالحهم .

وهناك نقطتان تستحقان الملاحظة فيما يتعلق بالمفردات المتصلة  
بالمصالح . فالكلام عن مصالح في سياق سياسي له ، قبل كل شيء ،  
صفة معيارية جدا ، وهذه القيمة المعيارية تفسر لماذا تكون المناقشات  
الاكاديمية حول اسناد المصالح بهذه الحرارة وهذا الاستمرار . ومن  
جهة أخرى ، يتوقف دور المصالح في الخطاب السياسي على علاقات هذا  
المدلول مع فكرة الانا كشخص أو كذات . فاذا تبدلت هذه الفكرة  
الاساسية تبدلا ذا دلالة ، تبدل دور مدلول المصلحة ومعناه أيضا .

وربما كان اشيع تعريف للمصلحة هو انه سياسة أو برنامج يحوز  
على تفضيل فرد ما أمام البدائل المتوفرة . ولهذا التعريف مزية  
البساطة الظاهرة ويبدو ، أيضا ، انه يرجع اختيار الافراد وحكمهم  
على حكم الملاحظ ( أو الباحث أو الشخص الفعال أو الشخصية  
الرسمية ) الذي يأخذ على عاتقه تقرير مصلحة الشخص وليس ،  
فقط ، ما ينبغي أن يفعل لصالحه . ولكن البساطة والتفوق الاخلاقي  
لا يصمدان للتحليل . فقبل كل شيء ، يمكن لفرد ما ( س ) ان يفضل  
سياسة على أخرى ، ليس لانها مصلحته ، بل لان ذلك يمضي في اتجاه  
المصالح المشترك او لانه عدل حتى ولو كان هذا الامر ضد لمصلحته  
الخاصة . فرد كل التفضيلات الى مصالح يعني وضع كل المطامح على  
الصعيد الاخلاقي نفسه .

ويستطيع ( س ) ، ثانيا ، على اثر معلومات خاطئة أو ، بصورة  
أفقد ، نتيجة لعدم فهم المتضمنات الطويلة الاجل لسياسة ما ، ان يفضل  
سياسة ما لا تكون ، واقعا ، من مصلحته . ويمكن لمجموعة البدائل  
موضع المناقشة العامة ، ثالثا ، ان تخفي اعتبارات أو خيارات كان  
يمكن ، لو نوقشت ، ان تتلقى القبول الواعي من جانب الافراد المعنيين .

ويمكن لمثل هذه الضروب من الاستبعاد أن تكون بسيطة ، كما يحدث عندما يكون في مقدور الناس أن يختاروا بين سياستين للتأمين الصحي ولكنه لا يقترح عليهم ، بسبب نفوذ الهيئة الطبية ، خيار دفع مؤجل لاجور العمل الطبي . ويمكن أن تغدو المسألة أعقد وأصعب استيعابا بكثير عندما يدعى ، مثلا ، أن مصالح الطبقة العاملة أفضل اعتبارا في نظام سوق تنافسية منها في نظام ملكية جماعية لوسائل الانتاج ، أو عندما يدعى أن مصالح الجيل القادم تقتضي تعديلا كاملا لاسلوب الاستهلاك السائد في الحياة الحديثة .

لهذه الاسباب جميعها ، يجدر بنا التخلي عن التصور البسيط للمصالح ، ولكنه من الصعب أن نعرف التصور الذي نحلّه في محله . فيفترض بفهم المصلحة أن يوجه استيعاب ما هو جيد للشخص ، ولكن كل تصور مقترح يبدو أنه يفترض ، مسبقا ، الإجابات عن الأسئلة التي يثيرها . وما هو أكثر من ذلك هو أن الحدس الشائع الذي يرى أن المصلحة مدلول حاسم في السياسة يبدو وكأنه يفترض ، مسبقا ، أن تعطى الأولوية للرخاء الفردي في الحياة السياسية .

وهكذا سرعان ما تجد المناقشات حول تعريف المصالح نفسها متشابكة مع مناقشات أوسع حول التصور المناسب لـ « الأنا » والشخص والمصالح المشترك منظورا اليه من وجهة نظر سياسية . ولاشك في أن الانشغال يتجنب هذه المناقشات الأوسع والأعمق في صفتها النظرية هو الذي يفسر اصرار مختصين عديدين في العلم الاجتماعي على البقاء متمسكين بالتعريف البسيط على الرغم من العيوب التي يديها . وكى نمطي فكرة من تعقيد المناقشات الحديثة ، لتتأمل تعريفا ممكنا للمصالح جرى تصوره لتجنب عيوب التعريف البسيط : « السياسة (ع) هي التي يكون ، فيها ، للفرد (س) أكبر المصلحة إذا لبّت ، عندما تطبق ، مصالح (س) بشكل يتجاوز تلبيةها من جانب السياسات البديلة المحتملة » . أن هذا التعريف يصحح

بعض عيوب التعريف البسيط . فهو يجعل أولوية تفضيل سياسي على مصلحة سياسية أمرا ممكنا . وهو يسمح بالتمييز ، بمزيد من الوضوح ، بين دعم سياسة ما لأسباب اخلاقية ودعم هذه السياسة بداعي المصلحة . ولكن هذا التعريف لا يفعل شيئا خلاف تغيير موضع المسألة . فيصبح من الضروري ، فعلا ، تحديد الحاجات البشرية ، وكيف تعين ، وما هو التسلسل الذي يمكن أن يقام بينها وكيف يمكن التحكيم في الصراع بين عدة تفسيرات لهذه الحاجات . هل الحاجة ميل يحسه الافراد أم اختيار يجريه عميل بعد تأمل ؟ وما الذي يجعل الفرد ، في الحالة الثانية ، عميلا قادرا على اختيار عقلاني ، وما الذي يميز عميلا عن انسان لامعقلاني ، مضطرب ، غير ناضج او غير واع ؟ ان من شأن كل من هوبزوروسو وميل وهينغل وهابرماس أن يجيب عن كل من هذه الاسئلة بصورة مختلفة عن الآخر . وعندما نبدا في وضع هذا النموذج من التصحيحات ، فسرمان ما يفدو جليا انه يستحيل تعريف « المصالح » بصورة نوعية خارج اطار نظري أوسع وان فحص التصورات البديلة لدلول المصلحة يصبح تابعا لفحص نظريات سياسية بديلة . والذين يحاولون الاستغناء عن هذا المخطط الفكري الاوسع ينتهون الى الافتراض المسبق للاجابات التي يدعون اثباتها .

فمن المفهوم ، اذن ، ان تكون الادبيات الحديثة قد تركت مسألة التعريف المجرد للمصلحة جانبا من أجل ان تتساءل حول العلاقات بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة . وهذا ما يردنا الى الاسئلة التي تسود النظريات السياسية للتقليد الكلاسيكي . ان بعض المنظرين ( والرئيسيون بينهم هم ، دون شك ، جون راولز وروبرت نوزيك ورونالد دفوركين ) يعطون الاولوية للافراد في فهم المصالح ، في حين يعطي آخرون ( واهمهم ، دون شك ، تشارلس تابلور ومايكل سانديل والسديرماك انتير ) الاولوية للمصالح المشترك في تعيين مصالح الفرد وفهمها . ويمكن وصف الموقف الأخير ، بايجاز ، كما يلي : ان التمسك بالاولوية المعطاة للفرد يعني الاحتفاظ بتصوّر للمصالح المشترك عرضة

للمساءلة من بين تصورات ممكنة أخرى ، والامر هو كذلك لان كل تصور نوعي للمصلحة يجب ان يتخذ مكانه في اطار اوسع يعطيه خصوصيته . وكي يكون لفرد ما افكوره الخاصة ومعايره ومصالحه ومبادئه ، يجب ان يكون هذا الفرد ، أولا ، عضوا في مجتمع خاص . والاسهام في نمط حياة يحمل الى الفرد سلسلة معايير ثابتة يستطيع ان يصنع ، بينها ، حكمه على ما يقدر انه مصلحته . والخلاصة هي ان الصالح المشترك الاولوية على مصالح الفرد .

ومسألة مثل هذا التأكيد هي انه يؤدي ، مباشرة ، الى اعتبار ان تصور الصالح المشترك الذي هيمن ، على المجتمعات الحديثة ، الفردية والرأسمالية والليبرالية، قد نسب أهمية مبالغا فيها لطموحات الافراد بالقياس مع مقتضيات الجماعة ، وللحاضر بالقياس مع المستقبل ولامال المستقبل بالقياس مع تعاليم التقاليد المتلقاة من الماضي . ويمكن ان يقال ان المجتمعات التي تعطي الاولوية للمصالح الفردية تنسف شروط وجودها على المدى الطويل . وتصور الصالح المشترك الذي يستخدم اطارا لتفسيرها للمصالح الفردية يحتوي على ديبالكتيكية فشل .

ويجب علينا ، بموجب هذه الانتقادات ، ان نولي انتباها أكبر لتصور للصالح العام يلح على ما نملكه بصورة مشتركة ، على الالتزامات حيال المستقبل ، على العلاقات بين هوية الذات ونمط الحياة الذي يتعين الفرد معه .

واذا فعلنا ذلك ، فسوف نكون ، اذ ذلك ، أكثر تنبها للصورة التي يقدم ، بها ، تصور الصالح المشترك الذي نشترك ، فيه ، الاطار الذي تعرف وتقدر ، ضمنه ، المصالح الخاصة . فمن مصلحة كل فرد، في مجتمع فردي تكون ، فيه ، التنمية الاقتصادية الشرط المسبق للرخاء وجزء لا يتجزأ منه ، ان تزيد مداخيله حتى ولو امكن لبعض الاعتبار ان تؤدي الى تضيق صيغ هذه الزيادة ومستواها . أما في

مجتمع الشراكة الذي يكون ، فيه ، احترام الفضائل بعدا اساسيا للصالح المشترك الذي يتقاسمه الجميع ، فان السعي الفردي وراء الثروة لا يعد مصلحة يجب الحد منها فحسب ، بل انه يعرف بوصفه بخلا أو فسادا يجب قمعه . وكذلك ، فان السعي الفردي وراء فضائل مدنية في مجتمع فردي لا يجري تصويره كمصلحة : انه يعتمد عن النسيج المؤسسي للاهداف الممكنة الى حد يصبح ، معه ، هذا السلوك أحد اعراض الحماسة ، نزوة أو طوباوية أيضا . وعلى كل حال ، فان ذلك يبدو ، بالتأكيد ، أدنى وأقمية من أن يقابل الفكرة المكونة لدى الفرد عن حماية مصالحه الخاصة . وبهذه الصورة ، يقلل التصور الشائع للصالح المشترك مجموعة واسعة من المصالح الفردية كما لو كانت « مصالح » ( يمكن أن يعترف أو لا يعترف بشرعيتها ) ويلقي بسلسلة من المصالح الأخرى خارج هذا المدلول . وبالتالي، فان الانتقاد الضمني أو الصريح للصالح المشترك الذي يحكم نمط حياة معين هو ، أيضا ، انتقاد لمجموعة المصالح التي يسمح بها نمط الحياة هذا أو يمنحها .

ويمكن للمناقشات حول مدلول المصلحة أن تتبدى بمظاهر عديدة. فيمكن أن تتركز على معرفة ما اذا كان ينبغي أن تكون الأولوية للحقوق على المصالح ، ما اذا كان ينبغي أن تكون للمصالح القلبية الأولوية على المصالح التي يحس بها الأفراد ، وما اذا كان هذا التصور الصالح المشترك أو ذاك يقدم لتعريف المصالح وفهمها أطارا أفضل من أطر التصورات الأخرى . ويمكن ، أيضا ، أن تتصل بأفضل تصور للأنساجل تمييز المصالح . ويتباين المنظرون الجماعيون والمنظرون الفرديون في تصورهم للأنساجل ، وهذا الفرق يعود الى الظهور في تصور كل طرف للمصالح . ولكن أهمية تصور الأنساجل يجب أن تظهر ، بمزيد من الوضوح، بفحص كيف يمكن لعالم انساب ، من ضمن تقليد فوكو ، أن يعيد وضع التصور السابق للأنساجل والمصلحة موضع مسألة . فمن أجل أن تتكون الأنساجل كذات تحمل مصالح ، يجب أن تنظم بطريقة خاصة . فهناك ،

اذن ، سياسة ، تصبح الانا ، بفضلها ، عميلا له مصالحه الخاصة  
وسياسة تلمي المصالح ويحد منها بفضلها . ( ... ) ! وتصور فوكو  
معرض جدا ، بالتاكيد ، للمسألة .

ان تصور فوكو معرض جدا للمسألة بالتاكيد ، ولكن الميدان الذي  
رسمه بطريقة خاصة مفتوح امام التنقيب . والمناقشات حول اولوية  
الحقوق على المصالح او الفرد على الجماعة غدت ، بعد الان ، مطبوعة  
باعتبارات تكشف ، في وقت واحد ، عما يشترك به الخصوم وعن  
المسائل السياسية التي أخفتها هيمنة هذه المناقشات . والامر هو  
كذلك ، حقا ، بقدر ما أصبحت المساجلات التقليدية ، بالاحرى ،  
عقيمة .

## الملكية

تعطي الحقوق والواجبات المرتبطة بالملكية سلطات والتزامات للأفراد  
والجماعات تسمح بتحديد « الخبرات » التي تسمى ملكية . ويمكن  
لهذه ان تكون مادية أو لا مادية . فالبناء شيء فيزيائي ، ولكن « حقوق  
النشر » لمعمل أدبي ليست كذلك . وعدم التحديد الذي يميز  
« الخبرات » التي يمكن ان تكون موضوع ملكية مرتبط بالمعنى المزدوج  
لهذا المصطلح . فهو يستعمل ، في حالات عديدة ، ليدل على الشيء  
نفسه ولكنه يستعمل ، أيضا ، ليدل على العلاقة الحقوقية القائمة  
بين شخص وشيء مجرد . ويمكن بيان هذين التصورين من خلال حالة  
دائرة للأشياء المفقودة . ان موظفي هذه الدوائر يعنون بالأشياء التي  
أضاعها مالكوها أو أضعافها شخص يتمتع باستعمال الشيء وامتلاكه .  
وعلى الرغم من ان الشيء يمكن ان يكون قد ضاع ، كما يمكن ان يكون  
الامر بالنسبة لحقيبة تركت عن غير انتباه في قطار خلال رحلة ، فان  
الملكية منظورا اليها كملاقة حقوقية لا تزول الا اذا لم يطالب الشخص  
الذي يتمتع بحق الملكية بمادته خلال فترة زمنية محددة .

وقد اتخذت الملكية ، كمؤسسة اجتماعية ، صورا فائقة التنوع من حيث الأشياء التي تنصب عليها كما من حيث الطريقة التي يجري بها ، تصور العلاقة بين الشخص الذي يتمتع بحق ملكية الشيء الذي يكون موضوعا لهذا الحق في الوقت نفسه .

وتتجمل الملكية من اصطلاح اجتماعي مهمور بالقانون ولكنه مهمور ، ايضا ، من جانب الرأي العام . وهكذا قدر ، مثلا ، كتاب مسيحيون عديدين ان الملكية الخاصة تتضمن التزام الاحسان . ومثل هذا الواجب لا يحتاج الى ان يفرض بقاعدة حقوقية لان انضباط النظام الحقوقي ، وحده ، لا يغطي كل الدلالة الاجتماعية للملكية . فضلا عن ذلك ، فان الملكية مرتبطة ، بشكل جلي ، بالحقوق المتصلة بالشخص . ويتصور ا. م. اونوريه الحقوق التي تؤلف ، جماعيا ، « اكبر » القدرات المرتبطة بالملكية الخاصة . ويمكن للملكية ان تقسم بقدر ما يمكن نسبة مختلف الحقوق الى اشخاص مختلفين . وهذه الصفة قد تمعد تمييز المالك . ويميز اونوريه بين حقوق استعمال دخل وادارته وتلقيه ، وبين الحق في رأس مال وحق الرهن .

والملكية مؤسسة تقتضي تبريرا . ويمكن ان يعود البحث في اصول الملكية الى مقاربة تاريخية للطريقة التي نمت ، بها ، الملكية أو للطريقة التي انبثقت ، بها ، تاريخيا ، التوزيع الحالي للملكية . وهكذا ، فان قسما كبيرا من « رأس مال » ماركس هو بحث تاريخي في ظهور انقسام بين مالكي وسائل الانتاج والذين يبيعون قوة عملهم . ويمكن لبحث في اصول الملكية أن يعنى ، ايضا ، بالشروط التي تسمح لنظام ملكية خاص باكتساب الشرعية .

ويمكن لاعتبارات شديدة الاختلاف ان تسبغ الشرعية على الملكية : التطلُّب مع المتناغم الالهي ، التوافق مع الحقوق الطبيعية أو القدرة على السماح بتحقيق قيم أساسية كالمعدالة أو الحرية . وقد قدم لورنس بيكر ، في كتابه « حق الملكية - الاسس الفلسفية » ، توضيحا للحجج



المقدمة لصالح الملكية الخاصة ودرس تعامكها . وبالطبع ، فمعها يكن نظام الملكية الذي يفضلهُ شخص ما ، سواء ادار الامر حول الملكية الخاصة أم الملكية الجماعية ( أم ملكية الدولة ) ، فان هذا الشخص يبدأ ببيان الاسباب التي يفضل ، من أجلها ، هذه الصورة من صور الملكية . وبما ان للفعالية الانتاجية دورا مركزيا في حياة مجتمع ما ، فان ملكية وسائل الانتاج تشغل مكانة هامة في تحليلات العلاقات بين الملكية وقيم الحرية او العدالة . فضلا عن ذلك ، فان النظريات التي عرضها بعض المؤلفين حول الملكية مطبوعة بتصورهم لطبيعة العمل ( المشتق ، غالبا ، من تحليلات متصلة بالطبيعة البشرية ) . وقد اقترح آلان ريان التمييز بين المؤلفين الذين لهم تصور أداتي لحق الملكية والمؤلفين الذين لهم تصور « مولد ذاتيا » لهذا الحق . ويعد « للتصور الاداتي » العمل المشترك بمثابة كلفة يدفعها البشر الذين يريدون استهلاك المنتجات التي وضعوها ، بهذه الطريقة ، تحت تصرفهم . أما التصور الثاني ، فيرى ان العمل « هو مصدر رضى » ( او قد يكون أو يجب أن يكون كذلك ) ، وان للعلاقة بين الانسان وما يملكه معنى عميقا .

واذا كان نفعيون ، مثل بنتام ، يرون أن الملكية ثمرة القانون وانها لا يمكن أن توجد ما لم يعاقب جهاز قسري على عدم احترامها ، فان مؤلفين آخرين يدافعون عن الفكرة القائلة ان الملكية سابقة للسياسة او لا سياسية . وهم يمتقدون ان الاصطلاح او القانون الطبيعي يعين القواعد المتصلة بالملكية ، او ان للأفراد ( فوق ذلك أحيانا ) حقوقا يمكن تفسيرها كحقوق ملكية ( حقوق على جسدكم وعملهم مثلا ) موجودة بصورة مستقلة عن أي اعتراف قانوني .

ان مثل هذه الحقوق يمكن ، إذن ، ان تؤلف أساس مشروعية نظام ملكية يستفيد من دعم القوة العاملة . وهذه المقاربة تثير مسألتين . الأولى تستند الى التمييز بين الملكية والعقد كاصل لحقوق الاشخاص . فيمكن ، في المقاربة الأولى ، الدفء عن الفكرة القائلة انه يمكن مواجهة أي كان بمصلحة مرتبطة بالملكية ، في حين ان منطق « الحق » المرتبط

بعقد لا يمكن أن يستعمل إلا حيال مشارك في العقد . فسند الملكية هو أساس المطالبة في أحد الجانبين ، وهذا الأساس هو محتوى الاتفاق في الجانب الآخر . إلا أن التمييز ليس واضحا جدا . فهويز ، مثلا ، يعتقد أن العلاقات العاطفية بين زوجين تؤلف جزءا من حقوق ملكية شخص ما . وأكثر من ذلك ، فإن كل حق عام وغير توافقي يمكن أن يعد حق ملكية ونظر إليه بهذه الطريقة من جانب مؤلفين مثل 'وك' . والإجابة الثانية تركز على وجه آخر من حقوق الملكية هو قابليتها للنقل . وقد عالج هذه النقطة بعض علماء الاقتصاد الذين يرون أن بنية حقوق الملكية يمكن أن ترتب من أجل أن تسمح ، قدر المستطاع ، بتحميل كل فرد تكاليف أفعاله وتلقي أرباحها ، وهو ما من شأنه أن يزيد الكفاية . أن حقوق الملكية ، في هذه المقاربة ، هي حقوق قابلة للبيع والشراء في السوق .

وعلى الرغم من أنه لا توجد إجابة مرضية كليا ، فإنها ، جميعها ، تركز على وجه أساسي للملكية الخاصة هو سلطة الاستبعاد المرتبطة بها . فعندما يملك شخص ما حق ملكية شيء ما ، فإنه يستطيع أن يمنع الآخرين من استعمال هذا الشيء ، وحتى لو كان تحديد الاستعمال الذي يستطيع أن يفرضه صغيرا . فالعنصر الأساسي في التمييز بين الملكية الفردية والملكية الجماعية ، في رأي ماكفرسون ( « نظرية الديمقراطية » ١٩٧٣ ) الذي يسعى إلى تفسير النظرية الليبرالية الحديثة ، هو أن الأولى تعد حقا في استبعاد الآخرين ( من استعمال الملكية ) وأن الثانية تعد حقا في عدم الاستبعاد . والملكية الجماعية تشمل ، بديها ، حق استبعاد الذين لا ينتمون إلى الجماعة التي تملك حق الملكية . وبصورة موازية لذلك ، يحق لكل عضو في هذه الجماعة استعمال الشيء الذي يكون موضع ملكية جماعية .

إلا أن الملكية الجماعية يمكن أن تقتضي وضع بعض إجراءات التقنين حتى ولو لم تكن هذه الأخيرة مرتبطة ، بالضرورة ، بآليات السوق . فحق عدم الاستبعاد لا يضمن الوصول إلى الاستعمال ، أن لكل شخص

حق الجلوس على المقاعد العامة ، ولكن كل الناس لا يستطيعون ممارسة هذا الحق في الوقت نفسه . ولهذا السبب يجب على الذين يرون ان الملكية الخاصة يجب أن ترفض أن يعرفوا الطرائق البديلة لتخصيص استعمال الأشياء ، لا سيما فيما يتعلق بأسس الانتاج ، وان يبرهنوا على ان التأثيرات السلبية للسوق التي تبرر معارضتهم للملكية الخاصة لا توجد عندما تطبق هذه الطرائق البديلة . ان مساجلات عديدة حول الملكية تنجم عن تحديات مختلفة لمزايا السوق وطرائق التخصيص البديلة .

## المنشفية

مجموعة الاطروحات التي نادى بها التيار المنشفيكي في الحزب العمالي الاشتراكي الديمقراطي الروسي عام ١٩٠٣ ، بعد الانشقاق عن البلاشفة ( راجع البولشفية ) .

ويرغب المنشفيكيون في حزب مفتوح للجميع وينادون بطف اوسع مع التيارات الاخرى المعارضة للقيصرية ويرون ان الثورة يجب ان تؤخر الى ما بعد التصنيع الحقيقي لروسيا .

## المواطنة

موضوع اساسي للمدن - الدول في اليونان ، وبالتالي موضوع اساسي للمذاهب السياسية الكلاسيكية . فالدول الصغيرة التي اربكتها المارك الداخلية بين الاغنياء والفقراء والحروب المستمرة مع جيرانها سمت وراء وصفة للسلام الاجتماعي . هل الاسلام هو الاحتفاظ بالسلطة لبعض الافراد ام المشاركة الواسعة فيها ؟ هل يجب اعطاء المواطنة للاجانب بسهولة ام بصورة تضييقية ؟ لقد حلول افلاطون الذي عرف اثينا في عهد الادارة الدموية للطفاة الثلاثين . وفي عهد ديمقراطية غير

مستقرة - حكمت معلمه سقراط بالموت - أن يتجنب هذين السؤالين  
بمبادئه بالسلطة المطلقة للحراس أو « الملوك الفلاسفة » . ولكن أرسطو  
أعاد طرح مسألة المواطنة في مركز المناقشات .

إن السلطة السياسية نوعية لأنها تمارس من جانب موظفين على  
مواطنين وفق قواعد دستورية . فهي ، إذن ، اصطلاحية ومحدودة  
ومختلفة جدا عن السلطة الطبيعية للأزواج على زوجاتهم أو عن السلطة  
المطلقة للسادة على عبيدهم . ومن الحكمة ، على وجه الإجمال ، توسيع  
المواطنة كثيرا بقدر ما يكون للذين يحصلون عليها بعض اليسر ولا يفريهم  
استعمال سلطتهم السياسية بسرقة الأغنياء .

إلا أن المواطنة مستحيلة على الذين لا يملكون ما يكفي من أوقات  
الفراغ والذين لا يستطيعون فهم المسائل السياسية وعلى الذين يكون  
علمهم روتينيا . والنساء لا يستطعن بلوغ المواطنة لأن مكانهن الحقيقي  
في البيت وليس في الساحة العامة . والمواطنة مستحيلة في بلاد فارس  
وفي الأقاليم الشمالية الباردة لأن الحياة السياسية مستحيلة فيها .  
والحرارة الزائدة تجعل البشر بليدين ومتقبلين للاستبدادية . أما البرد  
القارس ، فإنه يقصرهم ، بشكل صارم ، على النضال من أجل البقاء .  
ولا ينبغي للدولة ، كذلك ، أن تضم أكثر مما ينبغي من المواطنين تحت  
طائلة انقطاعها عن أن تكون دولة . فجب أن لا تتجاوز العشرة آلاف  
مواطن لأن المواطنين يصبحون ، إذا تجاوزوا هذا العدد ، أكثر من أن  
يتعارفوا وينموا صلات محبة بينهم .

إن المناقشة الأرسطوطالية للمواطنة تفترض ، مسبقا ، أن المسألة  
الأساسية هي ضمان تجمع مستقل خاضع لقوانين . وأرسطو يمتدح أن  
الرجال يرسلون ، تلقائيا ، لشغل مناصب عامة ويسعى إلى تحديد  
البشر الذين يستطيعون التناقص على بلوغ المناصب العامة دون أن  
يشير ذلك معارك داخلية . بالحياة في المدينة هي ، بالنسبة للإنسان ،  
الخير الأسمى في هذا العالم . وامتياز المواطن الجيد جزء من امتياز

الانسان لاسمى . وقد حرف أفلاس المدن - الدول في اليونان وصعود  
الامبرطوريات الهلينية والرومانية والتاثير الثقافى للمسيحية انظار  
الفلاسفة نحو الاستبطان والحياة في العالم الآخر . فالبشر هم مواطنو  
العالم بأسره ، او مدينة الله ، ولكن المواطنة الارضية ليست البعد  
الاساسي للحياة الجيدة .

ولا يمكن ان تؤرخ ، بالضبط ، لبعث التصور الكلاسيكي . فالمفاهيم  
التي بعثتها اوربا عصر النهضة الى الحياة رومانية اكثر منها  
ارسطوطالية . فمواطنو روما هم ابطال تأملات مكيافيلي في تاريخ  
الجمهورية الرومانية لان فضائلهم هي التي ضمنت عظمة روما .  
ومكيافيلي يتساءل ، اذ يواجه عدم استقرار فلورنسا وهشاشتها بقوة  
روما واستقرارها ، كيف نجحت روما في صيانة حريتها هذا الزمن  
الطويل . والجواب موجود ، في قسم كبير منه ، في فضيلة مواطنيها .  
وتحتوي حرية روما على وجهين . فقد كانت روما صامدة امام هجمات  
الدول الاخرى ولم يكن هناك طفيان داخلي يمارسه فرد او طبقة .  
والانضباط الذاتي والوطنية والتقى البسيط والصالح العام شكلت  
عناصر الفضيلة ( راجع النزعة الجمهورية ) .

وقد ندد هوبز بالمثل العليا للنزعة الجمهورية الكلاسيكية ، في حين  
تجاهلها لوك . ولكن مسألة المواطنة شغلت الكتاب والمناظرين من القرن  
السادس عشر حتى القرن التاسع عشر . وهذا الانشغال توجه الى  
الماضي بقدر ما عدت الجمهورية الرومانية مثلا سياسيا على . وعلى  
الرغم من درس برنار ماندفيل ، في « حكاية النحل » ( ١٧١٤ ) ، الذي  
يقول ان « الرذائل الخاصة » تستجر اربابا للجماعة ، فان انصار  
الجمهورية استغرقوا وقتا للوصول الى قبول الفضائل الايجابية للمجتمع  
التجاري والفردى الذي كان يولد في أوروبا الغربية . ويبدو روسو ،  
عام ١٧٦٣ ، في « العقد الاجتماعي » معاديا لتعقيد القرن الثامن عشر  
وتوفه وفرديته ويبحث عن مثله السياسية العليا في مثالي اسبارطة  
وروما .

وروسو غير معجب بالصفات الحربية للأغريق والرومان في العصور القديمة ، بل ببساطة حياتهم وروحهم المدنية الصلبة وقدرتهم على الحكم الذاتي . وليس من المؤكد انه رغب ، حقا ، في أن يجعل من فرنسيي القرن الثامن عشر مواطنين رومانيين ، ولكن احدا لم يكن يعتقد ، حوالي عام ١٨٠٠ ، ان ذلك كان هدفا واقعيا . ويتبين بنجامان كونستان ، بعد ثمانية عشر عاما ، في « بحث في حرية اللدأامى مقارنة بحرية المحدثين » ، ان الثورة الفرنسية لم تعد خلق الفضيلة الجمهورية ويستخلص الدرس من هذا الفشل . لقد كانت المواطنة والفضيلة ، في العصور القديمة ، من طبيعة سياسية ، وكانتا تقتضيان التقشف والبساطة مشاركة للبشر ، ولم تكونا توجدان الا في الدول المحاربة الصغيرة . والحرية الحديثة هي حرية الفرد ، الشخص الخاص ، أكثر منها حرية المواطن . انها حرية الانصراف عن السياسة بقدر ما هي الحرية في السياسة . لقد خسر الانسان الحديث قليلا ، ولكنه ربح كثيرا - ربح الازدهار والفردية والسلام مثلا .

وسرعان ما عادت هذه المناقشات إلى الظهور . فانساع حق الاقتراع ، وكان بطيئا ولكنه منتظم ، في القرن التاسع عشر ، ترجم الى توسيع المواطنة الشكلية لتشمل اناسا كانوا « تابعين » ، اقتصاديا ، أي مستخدمين من جانب الآخرين . وكانت المسألة ، اذ ذاك ، هي معرفة ما اذا كانت المواطنة تستطيع أن تكون أكثر من شكلية . ان ماركس الذي يرى ان التمييز بين الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، أو بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، ليس سوى وجه لضياع مجتمع مقسم الى طبقات ، ان ماركس يريد صورا اشتراكية للإدارة الصناعية والاجتماعية توفق بين مثل المشاركة الاغريقي الاعلى والطموح الحديث الى الفردية والرخاء الاقتصادي .

ويفترض هذا المثل الاعلى ، مسبقا ، تغييرات ثورية ، ولكن الهيفيلين الجدد وخطاهم يتصورون اصلاحات تسد الفجوة بين المثل العليا للمواطنة الصومية وهذين الواقعين اللذين هما الفقر الشائع والتعبية .

ونجد هذا التوجه نفسه لدى دوركهايم. والمسألة هي، بصورة أساسية، خفض الانقسامات الطبقية وجعل البشر العاديين معنيين بعمل كل وجوه المجتمع. وغالبا ما يقدر أن هذا يقتضي تفسيرين تدفع إليهما الدولة: فيجب، أولا، السعي إلى خلق دولة رعاية، ويجب، من جهة أخرى، تنمية الإدارة الصناعية. وقد حاول بحث ت. هـ. مارشال، «المواطنة والطبقات الاجتماعية» العمل على الالتقاء بين عمل دولة الرعاية ضد الفقر ومثل «المواطنة الكاملة» للجميع الأعلى.

## مور توماس

( ١٤٧٨ - ١٥٣٥ )

كاتب ورجل دولة انكليزي جعلته الكنيسة الكاثوليكية من القديسين. ومور معروف، اليوم، بشكل خاص، بوصفه مؤلف «يوتوبيا» ( ١٥١٦ ) وبمشكلاته مع هنري الثامن الذي اعدمه. وكان، كديبلوماسي وسياسي ومحام، مدافعا متحمسا عن الايمان الكاثوليكي في لوزوبا عصر النهضة.

وقد أصبح مور محاميا، عام ١٥٠٢، ثم مستشارا. وناضل ضد البروتستانتية ورفض قبول «قانون السيادة» الذي جعل من هنري الثامن رئيس الكنيسة الانجليكانية.

ويذكر تاريخ الفكر السياسي مور بوصفه مؤلفا لكتاب «يوتوبيا»، وهو المؤلف الذي أعطى اسمه لشكل من الفكر السياسي (راجع الطوباوية). وإذا كانت التباينات حول معنى المؤلف ما زالت، بعد أربعة قرون، هامة، إلا أن المعلقين يتفقون على أن «يوتوبيا» يصف مجتمعا غير موجود، ولكنه واقع في الزمان والمكان. وهم يتفقون، أيضا، على وجود عناصر ساخرة كثيرة في المؤلف، ولكن دون أن يتم أي اتفاق على دلالتها. والتلاعب بالكلمات متواتر في «يوتوبيا». وهكذا، فإن كلمة «يوتوبيا»

تعني « دون مكان » ، ولكنها تعني ، أيضا ، « المكان الجيد » . ومجتمع يوتوبيا سلطوي ، بطريركي ، تسلسلي وقائم على المساواة الاقتصادية الكاملة . وفيها يبجل العمر الذي يعطي السلطة . وتنجم السلطة ، أيضا ، عن وضع الاب أو الزوج ، والملكية مشتركة ، ولا توجد منافسة . فكل فرد يعمل للصالح المشترك ( راجع الشيوعية ) .

ويدير تسلسل سياسي وديني الجماعة بالباع قواعد حياة دونها مؤسسو البلد وعلى ما يكفي من التفصيل من أجل أن تتصل بكل وجوه الحياة . ويسعى الإنداريون الى التأكد من عدم وجود كسول . ولكن احدا لا يعمل ، بفضل المساواة الاقتصادية ، بأكثر مما ينبغي من المشقة ، وكل فرد يأكل حتى الشبع ويسكن ويلبس بصورة لائقة .

ويقود العقل سكان يوتوبيا الذين يعترفون ، على كل حال ، بقيمة عليا للرؤيا . ويبقى تفسير دينهم العقلاني مسألة كبرى اليوم . فلا نعرف ما الذي كان مور يريد أن يبينه ، ولكن من المقول أن نرى انه كان يريد ، من خلال « يوتوبيا » ، اختبار الحدود التي يمكن أن توصل اليها سيادة العقل .

وقد انكر مور ، فيما بعد ، مؤلفه ومنع ترجمته من اللاتينية الى الانكليزية مقدرا انه يمكن أن يمارس تأثيرا سلبيا في جمهور غير متعلم الى درجة كافية . وعد المدافع عن الايمان هذه « اللعبة الذهنية » عملا من اعمال الشباب لا أهمية له . الا ان « يوتوبيا » مور نتاج نموذجي لانسانية عصر النهضة بقدر ما يتساءل عن العلاقات بين الكنيسة والدولة والاقتصاد والمجتمع والمساواة والسلطة . ويطرح مور ، في « يوتوبيا » أسئلة أساسية حول هذه العلاقات . وهو يستجوب معاصريه حول مسألة ما اذا كان الفقر والمهانة الانسانية محتومين حقا ، ويوحى ، بعرضه مجتمع مساواة يسهم ، فيه ، كل فرد في الصالح المشترك ، بأن الاجابة سلبية . وهو يدعو ، بوصفه مجتمعا سلطويا ومبنيًا على التسلسل ، الى الاعتقاد بأن كل البشرين يجب أن يضبطوا وأن العقل



لا يكفي لضمان النظام الاجتماعي ، فيجب أن يدمج العقل في جملة قواعد وقوانين على ما يكفي من التفصيل من أجل أن يشجع الناس على الطاعة ويقسرون عليها في الوقت نفسه . ولا شك في أن مور استلهم 'دائرة الإدارة' . وهذا الوجه يظهر ، بوضوح ، في تفاصيل تنظيم مجتمعه ، كالوجبات المشتركة وممارسة القراءة الجمعية . وإذا كان مور يستند إلى مؤسسات كانت موجودة في القرون الوسطى ، فإنه يضيف إليها وجهة نظر النهضة ، وجهة نظر عصر الاكتشافات الكبرى ، وهو ما ولد ، مع معرفته للمؤلفين الكلاسيكيين ، شيئا جديدا بصورة أساسية .

## موراس شادل

( ١٨٦٨ - ١٩٥٢ )

كاتب وصحفي وسياسي فرنسي كان منظر القومية الكاملة وقائد « العمل الفرنسي » ، وهي حركة قومية .

وكان لحركة العمل الفرنسي القليل من الأعضاء دائما ، إلا أنه كان لها نفوذ كبير في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبلجيكا وأوروبا الشرقية ، لا سيما بفضل كتابات موراس وجريدة « العمل الفرنسي » اليومية منذ عام ١٩٠٨ . و « التحقيق حول الملكية » الصادر عام ١٩٠٠ هو أشهر مؤلفات موراس ، وقد تلتته مؤلفات دقت في الفكر الموراسي ، مثل « آينيا » ( ١٩٠١ ) و « السياسة الدينية » ( ١٩١٢ ) و « الرومنطيقية والثورة » ( ١٩٢٢ ) و « أفكلوي السياسية » ( ١٩٣٧ ) و « فرنسا الوحيدة » . وقد انتخب في الأكاديمية الفرنسية عام ١٩٤١ ، ولعب دور المنظر لحكومة فيشي ممتدحا القوانين العرقية للنظام ومحاربا المقاومة والديفولية والطفاء . وقد حكم عليه ، بعد التحرير ، بالسجن المؤبد لتعاونه مع الألمان .

وقد بنى موراس مذهبه على أهمية الأمة . فمن الضروري ، من أجل إيقاف انحطاط الأمة وضمان أبدية هذا الكيان الفريد والمتناغم ،

الالهة فرنسا ، التخلي عن كل الاسس الفلسفية للجمهورية والثورة الفرنسية ، بما فيها الحقوق الطبيعية ، واحلال المبدأ الملكي محلها . وهذه النتيجة الضرورية لكل فكر قومي تمثل القومية الكاملة .

والقومية ، بالنسبة لموراس ، تعود الى تصور جمالي . فهو يستفد ان فرنسا اعجوبة ، فريدة في العالم ، لا يمكن ان يتساوى معها احد . ولكن القومية تحتوي ، ايضا ، على جوهر ميتافيزيكي ، والامة يمكن ان تمتد غاية في ذاتها ، بمعنى مطلق . لفرنسا جسد وروح وضروب جمال طبيعية . ولكنها الهة مهددة بالهلاك وتقتضي ضروب احترام في كل لحظة . فالقومية المطلقة تقتضي ، اذن ، استبعاد كل ما يضعف عفويتها ، واستبعاد الديمقراطية اولا . فسوف تؤدي الديمقراطية الى تدمير البلد ، ولذلك تقود الوطنية الى التوصية بنظام مستقر ودائم لا يكون التعبير عن نزوات الاغلبية المتغيرة او المصالح الخاصة . وبعبارة اخرى ، يلزم نظام ملكي يمثل ، في خدمة الامة ، وحدتها وسيادتها وابديتها .

ومن اجل ضمان بقاء الامة ، يجب الدفاع عنها ضد الغزاة الاجانب وضد عدو الداخل ايضا . وهو يقول ان الجمهورية قد تخطت من التراث القومي الكاثوليكي لاتحاد اربعة املاء لفرنسا - اليهود والاجانب والماسونيين والبروتستانتين . ولن يحرر الامة من هذا التلوث سوى ملكية وراثية . وهي ، ايضا ، الحكومة الوحيدة القادرة على حل المسائل الاجتماعية باعادتها دمج البروليتاريا في الجماعة القومية . وباسم هذه المصالحة بين البروليتاريا والامة ، يعارض موراس واتباعه الرأسمالية والليبرالية لصالح شكل من العرقية .

## موريس ويليام ( ١٨٣٤ - ١٨٩٦ )

كاتب وفنان اشتراكي وشيوعي انكليزي . انخرط ، ولا ، في فن الرسم ثم توجه الى السياسة منذ عام ١٨٨٠ . وقد خلق الجامعة

الاشتراكية مع الياتور ماركس ، وهو مؤلف طوباويتين سياسيتين :  
« حلم لجون بول » ( ١٨٨٠ ) و « اخبار الامكان » ( ١٨٩١ ) .

ويرى موريس ان العمل هو المشغل البشري بامتياز . ويبدو له  
ان المجتمع الصناعي يبدي عاهتين رئيسيتين : نمو صورة عمل لا اهمية  
له وانعدام الاخاء .

وكان يرى ان العمل يمكن ان يكون فعالية لطيفة وخلقة ويمكن  
ان يعطي وسيلة تعبير عن اللات وتحقيق لها . وتلقى ، هنا ، موضوع  
الضياح عند ماركس بصورة اخرى . ويرى موريس ان السياسة وسيلة  
تحقيق المطامح الاخلاقية والجمالية .

ولا يؤمن موريس بنجح التكتيكات السياسية التقليدية ويرى ان  
الاقناع والدعاية سيهيئان درب التحويل الاجتماعي بصورة افضل .  
وهو يتصور حلول ثورة شعبية واقامة مجتمع شيوعي تقوده لجان  
مطية تنتخب بصورة لامركزية . وان توجد ، في هذا المجتمع ، سلطة  
مركزية تقوم بالوظائف القسرية للدول الحديثة لان هذه الاخيرة اداة  
« حماية الغني ضد الفقير ، القوي ضد الضعيف » . وقد اعتبر  
موريس لزمان طويل ، رومنتيقيا مغربا . واعيد اكتشافه في النصف  
الثاني من القرن العشرين ، لاسيما في أفكار « اليسار الثاني » .

## موسكا غايتانو

( ١٨٥٨ - ١٩٤١ )

عالم اجتماعي ايطالي ، استاذ للحقوق الدستورية في تورينو بين  
عامي ١٨٩٥ و ١٩٢٣ ثم للحقوق العامة في روما حتى عام ١٩٣٣ . وكان  
موسكا نائبا بين عامي ١٩٠٨ و ١٩١٨ ثم عضوا في مجلس الشيوخ .  
وبعد ، مع باريتو ، مؤسس النظرية النخبوية . ويعرض موسكا النخبوية

بدقة في كتابه « الطبقة القائدة » ( ١٨٩٦ ) . ففي كل مجتمع طبقتان : طبقة تقود وأخرى تقاد . والطبقة القائدة تحتكر السلطة وتفيد من الامتيازات المرتبطة بها . وهي تستعمل ، في الوقت نفسه ، طرائق قانونية وطرائق تصفية للمحافظة على سيادتها . وكان موسكا يعتقد ان العلم السياسي يستطيع ان يكشف قوانين بالاستناد الى التاريخ الذي تكون بعض اتجاهاته ثابتة . وهو يرفض الاطروحات الماركسية والتطورية والمركزية .

ان التاريخ يثبت انه كان ، هناك ، دائما ، طبقة قائدة ( او نخبة ) ، تسيطر على مجتمع . وكل طبقة قائدة تملك صفة تسمح لها ، في المجتمع المعطى الذي تقع ، فيه ، تاريخيا ، بممارسة نفوذ تستغله لمصلحتها . ويمكن ان تتألف هذه الصفة من امتلاك وسائل الانتاج التي يذكرها ماركس ، ولكن موسكا يرفض ، مع ذلك ، كل تفسير وحيد البعد للسلطة السياسية والاجتماعية . ويمكن ان تقوم السيطرة السياسية ، ايضا ، على الجيش والكهنوت والكفاءة الادارية . وتسعى النخبة ، دائما ، الى ان تصبح طبقة وراثية من اجل تخليد سلطتها . والديمقراطيات الليبرالية نفسها خاضعة ، ايضا ، للتلاعب بها بقدر ما تشرف نخب الاحزاب على الانتخابات الحرة وبقدر ما تحابي الفحوص للوظائف الادارية النخبة القائمة . ولا تستعمل الطبقة القائدة العنف والتلاعب فقط ، بل تستعمل الايديولوجية ، ايضا ، لاقتناع الشعب بشرعية سيطرتها . فالأوهام « العمومية » ، كالدين او المشاعر القومية ، تسمح بصنع بنى المجتمع .

وينجم التغير السياسي عن صراع بين الطبقة القائدة التي تسعى الى الاحتفاظ بسلطانها وقوى جديدة تقودها ، هي ايضا ، اقلية تسعى الى الاستيلاء على السلطة . وغالبا ما تفقد النخبة سلطتها لانها لاتتوصل الى تمثل القوى الاجتماعية الجديدة بفتحها صفوفها لجهاز جديد

وتكيف سياستها مع افكار جديدة . والنخبة المفرطة الانطواء والجمود مهددة بان تفقد : تدريجيا ، سيطرتها الايدولوجية والسياسية على المجتمع .

ويضع موسكا تصنيفا للنخب بموجب نموذج الايدولوجية الذي تدمم ، به ، سيطرتها وحسب نموذج السرورة التي يجري ، بها ، اختيار النخب واعادة انتاجها . ويرى موسكا ان المجتمعات ستكون ، دائما ، خاضعة لسيطرة نخبة ، ويتنبأ ، بشكل خاص ، بان الموظفين سيسيطرون ، في البلدان الشيوعية ، على الحياة السياسية والاقتصادية . فالتغيير لا يقود ، ابدا ، الى المساواة السياسية .

### **موسوليني بنيتو**

( ١٨٨٣ - ١٩٤٥ )

ديكتاتور ايطالي ( راجع القاشية ) .

### **مونتسكيو شارل لويس دوسوكوندا**

( ١٦٨٩ - ١٧٥٥ )

فيلسوف سياسي فرنسي كتب ثلاثة مؤلفات تقع في المستوى الاعلى من الاهمية . الاول ، وهو « الرسائل الفارسية » الذي نشره في الثانية والثلاثين من عمره ، قصة في رسائل . ومع ان هذا الكتاب اثر فضيحة لحسينته ، فهو انساني بصورة رائمة . وهو لعبة ذهنية نافذة ومجاز عميق للعب والاخلاق والسياسة والدين . وقد منح الشهرة ، سريعا مؤلفه الذي كان ، حتى نشره ، مجهولا . ولا يوجد ، بعد ، اي تفسير مرض لهذا الابداع الفلفي والساحر . ويمكن ان يقال ان هذا المؤلف

انه الجانب السلبي او الهدام من فلسفة مونتسكيو : انه تقده للتقاليد.  
السائدة للدين المسيحي والحق الطبيعي الارسطوطالي بروح تكمل  
لوك وسبينوزا .

وقد انتخب ، بعد تقديمه الى البلاط برعاية الدوق دوبرفك ،  
عضوا في الاكاديمية الفرنسية ( بعد معارضة قوية ) عام ١٧٢٨ . وقضى  
السنوات الاربع التالية في السفر في القارة وانتكثرا . وعندما عاد الى  
فرنسا ، بقي معتزلا ، لمدة سنتين ، في قصره الريفي ، ثم نشر كتابه  
« تأملات في اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » ( ١٧٣٤ ) .

ويمكن ان نفهم هذا الكتاب فهما افضل اذا اعتبرناه محاولة للاتفاق  
مع ماكيافيلي الذي كان « دربه الجديد الذي لم يكن ، أحد ، قد سلكه  
بعد » ( الخطابات ، المجلد الاول ، المدخل ) يؤدي الى تصور جديد  
للفضيلة ، او الامتياز ، أكثر تضييقا بكثير ، لا يعارض المحبة المسيحية  
فقط ، بل يعارض ، ايضا ، اخلاق ارسطو . والمثال على « الفضيلة »  
الحقيقية التي تتفق مع طبيعة الانسان الانانية وتسمح للطبيعة بطبيعة  
حاجاتها الواقعية ، هذا المثال مجسد ، في تاريخ الجمهورية الرومانية ،  
من جانب المواطنين الذين كانوا يمارسون انفعالاتهم وذكائهم في منافسة  
قاسية للحصول على الامن والسيادة ، وعلى المجد الازلي ، وهو شيء  
نادر جدا ولكنه جليل المعطاء .

ولا يدافع مونتسكيو لا عن التقليد التوراتي ولا عن التقليد الكلاسيكي  
ضد هجمات ماكيافيلي القائلة ان مواطن الانسان انانية مثل كل شيء  
موضع المسألة . وبالفعل فان مونتسكيو يؤكد ان تاريخ روما هو ، على  
أكثر مما ينبغي ، نتاج صدف اسيء تفسيرها من أن يكون التعبير الكاشف  
عما تتجه اليه الطبيعة البشرية عندما تتحرر أو عندما يسمح لها بالتعبير  
عن نفسها بوعي ومهارة . فما تبينه روما هو فساد فائق للطبيعة البشرية  
— باتولوجيا خضعت لها الجمهوريات ، في الواقع ، أكثر مما ينبغي بكثير .  
وهكذا يرسي مونتسكيو أسس نظريته الجديدة بعد الماكيافيلية .

وينبغي علينا ، قبل أن نحاول صياغة هذه النظرية كما قدمت في كتابه الرئيسي « روح الشرائع » ( ١٧٤٨ ) ، أن نلتفت الى الصعوبة التي تثيرها كتابة مونتسكيو . فمئذ أن انتقد قولتير الكتاب في هذه النقطة ، لم يستطع معظم القراء والمعلقين أن يكتشفوا ، فيه ، نظاماً أو خطة أو تماسكاً . وقد ألح مونتسكيو نفسه ، في مقدمة الكتاب وداخله ، كما في اجاباته على انتقادات دقيقة ، على أن تعاليمه لا يمكن أن تفهم الا من جانب الذين يميزون الخطة . وقد وافق دالمبير على هذا الرأي كلياً بعد دراسة طويلة لكتاب « روح الشرائع » . وما هو أكثر من ذلك بكثير هو أن مونتسكيو كان يصرح بأن طريقته غير المباشرة في عرض الأمور جزء من تقليد الفلسفة السياسية : وهو يستشهد ، في عدد من تأملاته المنشورة أو غير المنشورة حول الكتابة والكتاب بشكل خاص ، بأفلاطون والرواقيين الرئيسيين وديكارت وسبينوزا كأمثلة على فلاسفة كانت طريقتهن في الكتابة على صورة تخفي ، معها ، المبادئ الأساسية لتعاليمهم .

وأن واحداً من أسباب اختيار هذا النموذج من الاتصال ، وهو سبب كان يمكن أن يبدو بديهياً ، إذ ذاك ، ولكنه كشف عن كونه ثانوياً ، كان تهديد الرقابة والاضطهاد ( فقد رأى مونتسكيو ضرورة نشر ثلاثة من مؤلفاته الرئيسية مغلقة من اسم المؤلف وفي الخارج ) . وهناك عنصر آخر ، يبدو أنه أهم في نظر مونتسكيو ، هو أن الفلسفة قد تضع موضع المسألة ، عندما تستطيع التعبير عن نفسها بصورة حرة ، الاسس الأخلاقية لمجتمع ما لأن على الفلسفة ، بالضرورة ، أن تثير وتعالج قضايا هدامة وباعثة على الاضطراب ، ولكن مونتسكيو يحدد أن السبب الرئيسي لاختياره هذا الشكل غير المباشر من الاتصال هو أن لهذا الآخر وظيفة تربوية . فتعليم الفلسفة لا يكون التعليم الأفضل عندما يكتبني الأستاذ بتوجيه رسالة ، بل يكون كذلك عندما يحاول الأستاذ تحرير أفضل طلابه على أن يجتازوا ، من جديد ، اللرب الصعب ، درب الشك والحيرة الذي اجتازه هو نفسه .

يبدأ « روح الشرائع » بمناقشة موجزة حول « القوانين بصورة عامة » أو حول « العلاقات الضرورية الناجمة عن طبيعة الأشياء » .  
فنحن متأكدون ، إذا استندنا إلى سلطة بلوتارك ، من أن الله نفسه يجب أن يتبع « قوانين مماثلة في عدم تفرها للحمية التي يعلمها الملحدون » . وتعرف « القوانين الطبيعية » لسلوك الإنسان أقوى حاجاته وأدناها قابلية لأن يقلومها المرء . فهي تصف ، بهذه الصفة ، حدود وجودنا وأهدافه ، ومعايره الأساسية بالتالي . ويختلف الجنس البشري ، في وقت واحد ، عما هو حيواني وعما هو الهني . وبالفعل ، فإن وجوده الأساسي ليس متروكا لقيادة الغريزة ، بل لقيادة « ذكاء » قابل للخطأ لا تنمو قدرته على المحاكمة ما لم تكن مرغمة على العمل بتأثير الصدفه ! أو ضغط خارجي . وغالبا ما لا تستطيع الكائنات البشرية ، بالطبيعة ، تمييز أفضل الوسائل للرد على أوامر قوانينها الطبيعية . والقوانين الطبيعية أولية ونوعية بشكل خاص ، « علاقات الانصاف سابقة للقانون الوضعي » لأن الانصاف أو العدالة يفترضان ، مسبقا ، المجتمع و « الذكاء » ، والانسانية ، بطبيعتها ، نفتقر إلى هذا وذلك . وتوجد في قلب الإنسان فردية تحت عقلانية ، مليئة بالقلق وتسمى ، بياس ، وراء الأمن والسلام . ويرفض مونتسكيو ، مبشرا بروسو ، حالة الطبيعة كما يتصورها هوبز مطبوعة برغبات الشرف والسيطرة القوية ، كما هي مطبوعة بقبالية الاجتماع . ولكن مونتسكيو ، على عكس روسو متفقا ، بالآخرى ، مع هوبز ، يرى أن حالة الطبيعة هي حالة رعب وبؤس .

وليست حالة الطبيعة حالة سكونية . فالانسانية تتبين ، بسرعة ، المتع والمزايا التي يمكن استخلاصها من قابلية الاجتماع . ولسوء الحظ ، فإن النتيجة الأولى لهذه الرغبة الطبيعية في الاجتماع هدامة : فهي تخرج البشرية من « حالة الطبيعة » وتفوض بنوعنا ، فورا ، في « حالة الحرب » . فما أن نفقد خوفنا الخارق من البشر الآخرين حتى



تنزع حاجتنا الانانية الى الأمن والرخاء المادي نحو السيادة دافعة إيانا  
إلى محاولة استغلال إشباهنا أو الى حماية أنفسنا ، سلفاً ، ضد  
استغلالهم .

ورداً على أهوال حالة الحرب ، يكتشف العقل بعض قواعد التبادل  
الصحيحة ، الى حد متفاوت ، عمومياً . وإذا طبقت هذه الأخيرة في  
الحق الوضعي ، فإنها تثبت السلام والأمن ودرجة من العدالة مرتفعة  
ارتفاعاً كافياً داخل كل مجتمع مدني في كل الظروف ، ما عدا الحالات  
القصوى . ويبدو جوهر شرعية القوانين المتصلة بالسياسة ، اذ ذاك ،  
على انه قاعدة العقل او قواعد العقل المتصورة ضمن هدف الأمن ، وهو  
مقتضى الحق الطبيعي . الا أن القوانين القليلة التي يستطيع العقل  
اكتشافها لا توفر سوى معايير متصلة بالحدود الدنيا . فهذه الأخيرة  
تبين لنا أن الاستبدادية ، أو الحكومة القائمة على الإرهاب ، ضد  
الطبيعة ، ولكنها لا تدلنا على أحسن شكل لحكومة غير استبدادية ،  
بطبيعته ، في كل الأزمنة والأمكنة ، ان كان هناك مثل هذا الشكل .  
بل أن قوانين العقل لا تعطينا مبدأ للشرعية قابلاً للتطبيق العام كالمقد  
الاجتماعي أو قبول الحكوميين . وهذا يعود الى أن البشرية ، كما نعرفها  
في المجتمع ، ليست ، ببساطة ، نتاج الطبيعة ، بل هي نتاج بيئات  
تاريخية وطبيعية شديدة الاختلاف . وتعطي « الروح العامة » لكل أمة  
شعبها مجموعة ثانية من حاجات شبه طبيعية او صورة قريبة في التعبير  
عن الحاجات التي تشترك ، فيها ، مع كل البشر . وتكيف أهداف  
العقل وتعاليمه وتعديلها في ضوء « الروح العامة لكل أمة » هو ما يقصده  
مونتسكيو بعلم « روح الشرائع » وما يقصد ان يعلمنا إياه بهذه الصفة .  
وإذا كان مونتسكيو قد امتدح ، غالباً ، بوصفه أباً للسوسيولوجيا  
والتاريخ الاجتماعي ورائداً رئيسياً فيهما ، فذلك لأنه يعطي مثل هذه  
الأهمية لمؤثرات غير سياسية ، كالمناخ ، تصنع هيئة المجتمع . وربما

كان ذلك مبالغاً فيه . فمونتسكيو ما زال يتصور السياسة والحق والتشريع والقوانين الأساسية التي تؤلف « شكل الحكومة » فوق كل شيء ، بوصفها العناصر الرئيسية المحددة لمجتمعنا .

ومونتسكيو ، اذ يصنف كل شكل للحكومة ، يتحدث ، أولاً ، عن « طبيعته » ( التوزيع المؤسسي لـ « السلطة ذات السيادة » ) ، ثم عن « ميده » ( المواظف النوعية ، « تعديل الروح » المطلوب لدى السكان بوصفه « المحرك » الذي يشغل كل آلية مؤسسية ) . ولا تزدهر أشكال غير استبدادية للحكومة ، قائمة على مبدأ آخر غير الخوف ، الا في اوربا الغربية ، وذلك على شكلين مختلفين جداً . اول هذين الشكلين هو جمهورية المدينة ، مثل « المدينة » الاثينية القديمة وبعض الجمهوريات الحديثة كالبندقية . اما الشكل الثاني ، فهو الملكية الاقطاعية بتوازنها غير المستقر بين الملك والنبالة والكهنوت . ومبدأ الجمهورية هو « الفضيلة » وهو ما لا يعني بالنسبة لمونتسكيو ، وهو يلح على هذه النقطة ، لا فضيلة اخلاقية ولا فضيلة دينية بل ، بالاحرى ، وطنية متقدمة ، غير واعية تستطيع ان تحرض المواطنين ، لزمنا ، على اخضاع طاقاتهم الانانية لروح اخاء متقشفة ومتصفة بالمساواة ، ولهذه الروح فقط . وينحني مونتسكيو امام العظمة الظاهرة لهذه « الفضيلة » وامام الحرية والامن والمساواة التي تستطيع ان تولدها . خاصة بالتباين مع ما يراه حوله في فرنسا القرن الثامن عشر . صورة شرف منحلة ، دنيئة بعض الشيء .

وفي حين يزيد تحرر القاريء حيال الفضيلة ، فانه يبدأ في تقدير الشئ الطرقي والمتناقض ، ظاهراً ، على روح التجارة الموجودة في بعض الجمهوريات . ان هذه الروح تنسف - ولكن بصورة مخففة - صرامة الفضيلة . وفي الوقت نفسه ، يبدأ الشرف الملكي ، او الفرور ، الذي يمكن ان يرفع القردية ولكنه لا يخنقها ، في الظهور بصورة اكثر ايجابية . وهكذا تها حساسياتنا ، تدريجياً ، للشئ العتيد على الدستور

الانكليزي والنظام التجاري الانكليزي الذي يصدر عن مونتسكيو .  
فانكثرا : في الصورة المثالية ، نوعاً ، التي يقدمها عليها على الأقل ،  
الامة الاولى ، والوحيدة حتى ذلك الحين ، في التاريخ ، المنذورة للحرية ،  
وهي حرية لا تفهم كمشاركة في السلطة السياسية بل ، بالاحرى ،  
كالامن ، بالنسبة لكل فرد ، في حياته الشخصية والاسرية وفي السعي  
وراء خيرات مادية خارج كل استغلال او تهديد . والحكومة الملكية  
القديمة ، في انكلترا ، وكانت جذورها تستند الى الشرف ، تحولت من  
ذاتها الى نظام سلطات تعويضية اوسع واتجع لتعطي ، في نهاية المطاف ،  
فصل السلطات ، وهو نظام يحرر ويمحي . بصورة ناجمة ، لدى كل  
فرد ، قلقه الطبيعي وحاجته الى الاكتساب السلمي بحيث يولد ازدهار  
اكبر للجميع .

ان الامة الانكليزية ، كما يصورها مونتسكيو ، تعطي المثل العقلاني  
على ما يجب ان يفعله المصلحون في كل امة . ويمكن لبعض سماتها  
المؤسسية ( استقلال السلطة القضائية ، مثلاً ) ان تنقل ، ولكن ذلك  
يجب ان يتم بصورة محصورة . فكل تطبيق للنموذج الانكليزي يقتضي  
معرفة معمقة بتاريخ الامة التي يراد تطبيقه عليها . ويكرس مونتسكيو  
القسم الاخير من مؤلفه الكبير لتطبيق هذه المقاربة على بلده ، فرنسا ،  
بدافع « الوطنية » ، من جهة ، ومن اجل انضاج نموذج من اجل « مشرعين »  
آخرين ، فلاسفة او رجال دولة ، من جهة اخرى .

والشيء الوحيد الذي يمكن لانتشاره في العالم ان يغير وجود الانسان  
باتجاهه الى ضمان حماية متساوية لكل الكائنات البشرية هو « روح  
التجارة » التي يوجهها علم الماليات الجديدة او الاقتصاد . والكتب التي  
يكرسها مونتسكيو للتجارة وتاريخها وتضمناتها بالنسبة لمستقبل العالم  
تكشف الطابع الثوري لتصوره الفلسفي لـ « التشريع » . فهذه الكتب  
هي التي يطور ، فيها ، فعلاً ، الفكرة القائلة ان روح التجارة تنزع الى  
شفاء الكائنات البشرية من كل ما يخفي حاجاتها الحقيقية . وبالفعل ،

فان العلاقات التجارية تنزع الى شفاء البشرية من المستبقات التي تخفي حاجاتها الحقيقية فيكتشف البشر ، بتعرفهم على الحاجات الأساسية التي تؤلف طبيعتهم ، معنى لـ « الانسانية » يكشف انواع التعصب القديمة ذات الطبيعة الدينية او العرقية او القومية . وما ان يؤخذ البشر بجاذب التجارة السلمية حتى يتناقص لديهم ، تدريجياً ، الميل الى المنجزات العسكرية وإخطار الحرب . انهم يتعلمون تقدير مفاتيح التنوع القومي وخصوصية كل فرد . واذا كانت التجارة تهدد بتحويل الفنون الى الابتدال والتفاهة ، فلها تنزع ، أيضاً ، الى تحريرها ، كما الى تحرير كل الفعاليات من الروح المطبقة الضيقة ومن كل عوائق الرقابة الاخلاقية . فضلاً عن ذلك ، فان التجارة تحمل فضائل خاصة بها : « ذلك ان روح التجارة يجر ، معه ، روح الزهد والاقتصاد والاعتدال والعمل والحكمة والطمأنينة والنظام والقاعدة » ( الفصل الخامس (٦) ) ، « تنتج روح التجارة ، لدى البشر ، شيئاً من عاطفة العدالة المضبوطة تعارض النهب ، من جهة ، وهذه الفضائل الاخلاقية التي تؤدي الى كون المرء لا يناقش ، دائماً ، مصالحه بتصلب والى امكان اهمالها لصالح الآخرين » ( الفصل العشرون ٣ ) .

ويلخص مونتسكيو ، كما يلي ، ما يسميه الخيار الكبير : « لم يكن السياسيون الاغريقيون الذين كانوا يعيشون في الحكومة الشعبية يعرفون قوة اخرى تستطيع دعمهم سوى قوة الفضيلة . اما سياسيو اليوم ، فانهم لا يحدوننا الا عن المشاغل والتجارة والمال والثروات والتراف نفسه » ( الفصل الثالث ، ٣ ) . ومونتسكيو الواعي ، تماماً ، للرهان وقف مع المحدثين ضد التقليد الاغريقي .

## مونتين ميشيل دو

( ١٥٣٣ - ١٥٩٢ )

فيلسوف وكاتب فرنسي معروف ، خاصة ، بعمله الادبي ، مع انه ربما كان اسهمه الرئيسي ، من وجهة نظر تاريخية ، هو مشاركته في

صياغته بنى الفكر الليبرالي . ولد في أسرة تجار ميسورين وأمضى القسم الأكبر من حياته في بوردو . واستقال من القضاء عام ١٥٧١ وكرس نفسه لكتابة « الأبحاث » . ولعب دوراً فعالاً ، ولكنه غير رسمي في الأساسي منه ، في الحياة السياسية ، وفلاوض بين الزعماء البروتستانتين والكاثوليكين خلال الحروب الدينية وكان مستشاراً لمن أصبح ، فيما بعد ، الملك هنري الرابع . وكان مونتين عمدة لبوردو بين عامي ١٥٨١ و ١٥٨٥ .

نشر مجلدان من « الأبحاث » عام ١٨٨٠ . ونشر الثالث لدى نشر الطبعة الخامسة عام ١٥٨٨ . وقد أجرى مونتين عدة مراجعات وأضافات على النص الأولي . وكان الاستبطان والريبية يوجهان خطاه ، وهو يتطور من لهجة لا شخصية ورواقية في الفصول الأولى – التي تحتوي على شواهد عديدة لمؤلفين من العصور القديمة – إلى نقد منهجي ورببي للدين والفلسفة في « تقرير ريمون سيبوند » وينتهي باعتناق وجهة نظر ابيكورية ومتعبة في الكتاب الثالث . ولا ينبغي تفسير هذا المسار ، كما فعل بعضهم ، كتغير في المقاربة خلال المؤلف ، بل كنمو لبلاغة شخصية مكرسة لاجراء تحويل في فكر قرائه .

ولجأ مونتين ، في البدء ، إلى القدامى – بصورة اصطلاحية – ثم يكشف ، شيئاً فشيئاً ، حدود هذه الحكمة القديمة ، ولا سيما عجزها عن تلطيف آلام الوجود الفيزيائية . ولكن ريبية مونتين تنصب ، بشكل خاص ، على المسيحية التي تستند إلى قرينة غير محققة فيما يتعلق بوضع الانسان في الكون وإلى قدرتها على توضيح معناها والتي هي سبب الطفيان والاضطهاد والالام غير المجدية . ويقترح مونتين حلاً بديلاً لتعاليم القدامى وتعاليم المسيحية هو اتباع نمط الحياة الذي يؤكد انه يتبعه هو نفسه : سعي وراء اللذة دون طموح ، ولكن دون الم أيضاً ، مصحوب بتسامح كبير جداً . ومونتين الذي يؤكد معارضته لكل التغييرات السياسية يبين لا عقلانية النظام العام القائم ويشمئى

ان يستبدل به شكل للحكومة يقتصر هدفه على حماية حرية البشر  
ليستطيعوا العيش كما يرغبون . وهو يطمح ، ايضا ، الى تحويل  
الفلسفة الى علم سيكرس ( على صورة الطب باوسع معاني الكلمة )  
لفزو الطبيعة من اجل جعل الحياة أعذب . ويقتضي ازدهار الانسان  
الاعتدال في مطالب الانسان الروحية غير المجدية والتوسيع المرافق  
لدائرة اللذات الارضية .

## ميرلوبونتي موريس

( ١٩٠٨ - ١٩٦١ )

فيلسوف فرنسي اراد التوفيق بين الفينومينولوجيا والماركسية  
والتحق بالمقاومة اثناء الحرب العالمية الثانية والتقى مثقفين يساريين  
عديدين منهم جان بول سارتر الذي أسس ، معه ، مجلة « الازمنة  
الحديثة » عام ١٩٤٥ . واسهم ، وهو المسؤول عن القضايا السياسية  
في المجلة حتى عام ١٩٥٠ ، في تطيل وجودي للأحداث العالمية .  
وكان يتعاطف ، الى حد ما ، مع الحزب الشيوعي ، ولكنه لم ينضم  
اليه لانه كان ضد ستالين . وفي عام ١٩٥٢ استقال من « الازمنة  
الحديثة » مقدرا ان الاتحاد السوفييتي كان يمارس سياسة امبريالية  
في كوريا . وعارض سارتر الذي كان قد اقترب من الحزب الشيوعي .  
وفي عام ١٩٥٥ ، اعلن ان امله خاب في الماركسية . ولم يعد ، اذ ذاك ،  
يكتب كثيرا حول الشؤون السياسية ، ولكنه ايد حكومة مندريس -  
فرانس . وقد عاش ميرلو بونتي حياة استاذ وفيلسوف اكثر منه  
حياة رجل سياسة . وفي عام ١٩٥٢ ، عين في « الكوليج دوفرانس »  
في كرسي الفلسفة . وقد انخرط ، في نهاية حياته ، في اعادة لتقويم  
الاسس الفلسفية للسياسة ، مع اهتمامه ، بصورة أساسية ، باللغة  
وعلم الجمال .

ومؤلفاه السياسيان الرئيسيان هما : « الانسانية والرعب » و « مفارقات الديالكتيكية » . وميرلو بونتي يدافع ، في « الانسانية والرعب » الصادر عام ١٩٤٧ عن العنف الثوري ، ويحلل ، في « مفارقات الديالكتيكية » ( ١٩٥٥ ) ، معسر الديالكتيكية لدى الفلاسفة الماركسيين . وهناك مؤلفات اخرى تثير المسائل السياسية ، مثل « المعنى والا معنى » ( ١٩٤٨ ) و « علامات » ( ١٩٦٠ ) . ومفتاح فلسفة ميرلو بونتي موجود في « فينومينولوجيا الادراك » ( ١٩٤٥ ) ، الذي تقدم مقدمته اوضح عرض للفينومينولوجيا الوجودية ، ولكنه يبدو انه اعاد التفكير في موقفه في « المرئي والا مرئي » ( ١٩٦٤ ) ، وهو كتاب لم يكتمل .

ويركب فكر ميرلو بونتي السياسي بين المقاربات الماركسية والوجودية والفينومينولوجيا . وان الفينومينولوجيا تريد وصف المعنى في العالم وتتضمن مسألة منهجية لكل الدلالات التي نفترضها ، يوميا ، مكتسبة . ويرى ميرلو بونتي اننا نصوغ ، في البدء ، بيئتنا في بنى من خلال افعال ادراكية تحتوي على تفاصل معقد بين جسدنا والعالم . ولهذه الاخيرة تأثير متحرك وملتبس ، ولكنه ذو معنى . ولا يتوقف انضاج بناء متماسك للعالم على الوعي ، لاننا ، قبل اي تأمل ، ارواح مجسدة مأخوذة في مواقف ذات معنى . والصلات والنظريات التي نطبقها على هذا « العالم الحي » ليست سوى مؤقتة وثانوية بالنسبة لخبرة اكثر امتلاء وحياة لا تستطيع ، قط ، ان تستنفدها . وهي لا تحتفظ الا بوجه من الطبيعة المدروسة في منظور خاص ومطبوع بالتباس الادراك الحسي الاصلي . وينتهي ميرلو بونتي ، من ذلك ، الى نتيجة مناقضة ، بعمق ، للديكارتيّة تسهل رفض ثنائية اللات الموضوع في صورتها الاختبارية كما في صورتها المثالية .

ويقود ذلك الى وجودية ميرلو بونتي ، وهي وجودية تؤكد ' الوجود يسبق الماهية دائما : فنحن لا نستطيع الافلات من وضعنا ،

ولا نستطيع ان نتوق الى معرفة مطلقة . وما هو اكثر بكثير من ذلك هو ان الفعل هو الذي نمطي ، من خلاله ، معنى للعالم . فلا نميز معنى للتاريخ الا بتجريب منطق الاحداث من خلال منظورنا كفاعلين ملتزمين . وينبغي علينا ، عند بياننا هذا المعنى ، التسليم بان طبيعته مؤقتة ولا يستبعد تفسيرات أخرى .

وماركسية ميرلو بونتي مطبوعة بهذه الفينومينولوجيا الوجودية . فهو ينتقد كل الحركات والمذاهب التي تدعي تقديم فهم كلي او التي تقتضي الطول التاريخية النهائية . ويطبق المقاربة نفسها على التصور العقلاني القائل ان العالم يمكن ان يستوعب ويضبط كليا . وتشترك الليبرالية في هذا الوهم عندما تؤكد ان كل الافراد ذوي الحس السليم قابلون للقرارات العقلانية ، كما تشرك ، فيه ، الماركسية التقليدية بادعائها امتلاك قوانين التاريخ . وعندما تميز الفلسفة الماركسية نموا واحدا للتاريخ وتمثل البروليتاريا بالحقيقة ، فلانها تكون عقلانية اكثر منها دياكتيكية . وتصبح الانظمة القائمة على هذه المقاربة ، بصورة محتومة ، جامدة ومطلقة وعنيفة لانها لا تستطيع التكيف مع الممارك والمقتضيات التي تولدها كل الحلول المؤقتة .

ويذهب ميرلو بونتي الى مقاربة للسياسي تعترف بان التاريخ احتمالي وان الفعالية السياسية قضية خطيرة وعنيفة . ويطلق على هذه المقاربة ، في البدء ، اسم الماركسية الفينومينولوجية ، ثم اسم « الليبرالية الجديدة » . وهذه السياسة لا تسعى الى فرض حل سابق التصور على الاحداث . وهي تعترف باننا لا نستطيع ضبط التاريخ لان مؤسساته تولد في عالم تتوارد ، فيه ، الافعال الفردية نحو نتيجة لا يكون احد مسؤولا عنها . ومع ذلك ، فان التاريخ يبدو مطبوعا بأهداف بشرية بقدر ما تكون نتيجة افعال تجري بين اللوات ان معناه مفتوح ، ولكنه ليس اعتباطيا . انه يقدم امكانيات متنوعة ، وبالتالي حرية محدودة في تغيير مجرى الاحداث في اتجاه ما اذا اخترنا خياراتا وبدلنا جهدنا لتحقيقها .



وتسلم الماركسية الفينومينولوجية بأن العقل ينفذ الى العالم ، ولكنه يفعل ذلك من خلال مشروع مشخص وتدرجي فقط . ويجب ان يصنع هذا المشروع بتامل للمنظورات يتحقق بالقتال والاتصال . وليس تحقيقه مضمونا ، فليس هذا المشروع فكرة سابقة الوجود يجب ان تفرضه نخبة باسمنا . ويجب على السياسة ، ضمن هذه المقاربة ، ان تفسر الاحداث بترتيب جريئها . ويقدر ما يكون مستوى العمل الجماهيري هو المستوى الذي تسجل ، عنده ، الدلالات في التاريخ ، يمر التأثير بالاعلام وتنمية وعي الجماهير . انها سياسة دون اوهام . وهي تبقى ثورية لانه ليس لها هدف نهائي ، بل هي مطبوعة ، ايضا ، بالقيمة الانسانية التي تريد تنمية فرص تعايش . ونحن نرى ان الحرية تستند الى قدرتنا على التعالي بالمعطى باستمرار ، وبالتالي على فتح امكانيات جديدة بينما نحن نراكم حقائق تقليدية . فيجب ، اذن ، انكار البنى المجسدة ماديا التي تعوق قدرتنا على الرد بصورة خلاقة وعلى التواصل . والعقلانية خطيرة خطيرة خاصة ، هنا ، لانها تقترح حلولا نهائية دون بدائل .

ويشبه ميرلو بونتي الى ان يرى ان الماركسية تناقض - بسبب الدور الذي تلعبه البروليتاريا - هذا المشروع الديالكتيكي والمفتوح . والتفت نحو اليسار غير الشيوعي مع بيان تضلّله بسبب انعدام الاهداف السياسية للخمسينات . وقد اتهمه نقاده بأنه لم يتم بتحليل حقيقي للسلطة وبأنه وقع في المثالية التي كان يرفضها . ولكن ميرلو بونتي لم يزعم ، قط ، انه اقترح موازنة لعصره او برنامجا لتحسين وضعه . وهو يدعو بالمقابل الى وضع الدلالات التي نكتشفها ، يوميا ، موضع المسئلة دائما ، ويمطينا دوافع فلسفية وسياسية لتابعة هذه المهمة .

## ميستر جوزيف دو

( ١٧٥٣ - ١٨٢١ )

منظر سياسي من منطقة السافوا ، ابن قاض كان قد منح لقب نبالة حديثا . تلقى تربية كاثوليكية بقي امينا لها - ولكن الماسونية

الصوفية اجتذبت في شبابه . ودخل جوزيف دو ميستر القضاء وعاش حياة هادئة حتى الثورة الفرنسية . وسرعان ما أصبح معاديا للثورة ، بعد أن استقبلها بحماسة في البداية ، ولجأ الى لوزان اثر استيلاء فرنسا على السافوا عام ١٧٩٢ ، ومثل عرش ساردينيا في هذه المدينة وباش عمله كمعلق سياسي . وهناك الكثير من كتاباته الذي لم ينشر الا بعد مائة سنة ، ولكن كتابه « تأملات في فرنسا » صدر عام ١٧٩٦ واثرا تأثيرا قويا في العقيدة المعادية للثورة . وقد استلعي الى البيد مونت قبل ان يمثل عرش ساردينيا في سان بطرسبرغ حيث بقي حتى عودته الى السافوا عام ١٨١٧ . وروسيا هي التي كتب ، فيها ، مؤلفاته الرئيسية: « سهرات سان بطرسبرغ » ، « حول البابا » ، « بحث في البداؤ الولد للدساتير السياسية » و « فحوص لفلسفة بيكون » ، وهي المؤلفات التي سببت شهرته .

ويعبر ميستر عن كراهية المهاجرين للجمهوريين في كتابات مريرة وجارحة . وقد انضج نظرية رجمية متعاسكة ضد الثورة وفلسفة الانوار مستندا الى رؤية مثالية ، وربما مشوهة للماضي .

ويشعر ميستر بنفور اخلاقي من فلسفة الانوار التي بعدها اصل الثورة . وهو لا ياخذ على مفكري فلسفة الانوار ضلالاتهم العقلية بقدر ما ياخذ عليهم غرورهم ، وهو اسوأ الخطايا . فقد تمردوا على كل سلطة ، على التقليد والمسيحية . وفلسفة الانوار عصيان ضد الله ، والثورة الفرنسية من عمل الشيطان .

لقد امنتد الثوريون وسابقوهم ، بسبب ايمانهم بقابلية الكمال ، بانهم يستطيعون اعادة بناء نرفانا اخلاقية بالعمل السياسي . وهذه آمال جامدة وعابثة يعارضها دوميستر بالطبيعة الثنائية للانسان وبالخطيئة الاصلية . فقد خلق الانسان على صورة الله ، ولكنه سقط ، وقام باختيار سيء على الرغم من حرية الاختيار لديه ، وكانت له فضائل اجتماعية ، ولكنه فسد بهوى السلطة . وطموح الثوريين الى الاصلاح هو دليل اندفاع الانسان الى الخطيئة .

والثورة ، بالنسبة لميستر كما بالنسبة ليورك ، خيار شيطاني . ولكن ميستر يعتقد أن العناية تنظم التاريخ البشري . فيمكن لارادة الانسان الفاسدة التأثير في مجرى الامور ، ولكن المقاصد الالهية ستسود ، في نهاية المطاف ، بطرائق غير متوقعة ولا يحيط بها الفهم . والثورة تجل لذلك . فقد كانت ، ايضا ، اداة عدالة الله . والجروح المعنوية والجسدية ادوات غضب الله العادل الذي يتوجه ضد الطبيعة الخاطئة التي يشترك فيها ، كل البشر . ومن اجل ذلك يوجد الشر ، ومن اجل ذلك عانى المهاجرون ، هؤلاء الابرياء ، في حين كان المذنبون يزدهرون . ان غضب الله ينصب على القديسين كما ينصب على الخطاة دون تمييز ، كقنابل المدفع في ساحة قتال .

ويمكن البشر ان يتمرّدوا على النظام ، ولكن تمردهم سيعاقب ويفشل . والله يمطي ، في كل الاحوال ، دلالات على اهدافه . ويقدر ميستر ، في « حول البابا » ان على البابا والكنيسة ان يلعب دور المرشد والحكم . ولكنه يعتقد ، ايضا ، ان الله اختار التقاليد القومية واعمق المشاعر وعمل العباقرة ليكشف عن ارادته . والمعتقدات التقليدية : الراسخة في الوعي الجماعي ، هي بقايا المعرفة الحدسية الاصلية للاسباب القصوى ، وهي المعرفة التي كان البشر يتمتعون بها قبل السقوط . وتوجد المعرفة البدائية ، ايضا ، في اعماق مشاعر قلب بريء من الفساد وغير مفسط . والعقل والتقني العلمي هما لا شيء امام هذه التقاليد وهذه المشاعر التي هي هبة من الله . وهكذا يطرح دوميستر اسس القومية المضادة للعقلانية والشعبية . وهو ، كقوميين آخرين ، معجب بابطال التاريخ وكبار رجال الفكر والعمل والفن الذين هم ، ايضا ، اصوات الله .

وسوف تستطيع الشعوب ، باتباعها التقليد واصفائها الى الوعي الباطني والعباقرة ، تمييز ارادة الله واتباعها . ومع ذلك ، فلا وحدة المجتمع ولا السلطة السياسية يمكن ان تستند الى القبول الشعبي .

وينتقد دومستر فكري العقد الاجتماعي والسيادة الشعبية . فلا يصبح الشعب شعبا لا بفعل الله ، من خلال الظروف التاريخية ولا يستطيع ملك أن يستمد شرعيته من الشعب لأن وظيفته هي أن يفرض على الشعب انضباطا اخلاقيا ولأنه لا يمكن أن تكون لسلطته ، إذن ، حدود نظرية . وفي الوقت نفسه ، يجب على الملك الدفاع عن المؤسسات التمثيلية الراسخة في التواريخ القومية ، ولكن ليس عن تلك التي استحدثت دساتير صناعية ( ... ) .

وهكذا كان ميستر يستطيع الدفاع عن المؤسسات التمثيلية الراسخة في التاريخ ، وغير المبنيّة بدستور مكتوب صناعي أو يدعي تمثل الإرادة العامة . فلم يكن يمكن لهذه الأخيرة أن تجد تعبيرا حقيقيا عنها إلا في تقاليد قديمة وفي العرف . إلا أن ميستر قام ، كرد فعل لأفكار الثورة ، بخطوة في اتجاه هذه الأفكار ، فيما يتعلق بالقومية والشعبية على الأقل .

## ميشلز روبرت

( ١٨٧٦ - ١٩٣٦ )

عالم اجتماعي ألماني درس في جامعات تورينو وباريس وبيرونا . تاجر بموسكا وباريتو وفيرر وأصبح من أنصار النخبوية . وبعد مخترع « قانون الحد الأدنى للأوليفارشية » .

وكان ميشلز ، خلال فترة قصيرة ، مؤيدا للماركسية ثم ابتعد عنها . وانتقد الأحزاب الاشتراكية البرلمانية التي تسمح لاعتبارات الدستوريين البورجوازيين بنسف الإيمان بالعمل الثوري المباشر والتي تفضل تنظيم حزب على المبادئ الاشتراكية . وهو يبالغ ، في كتابه الشهير « الأحزاب السياسية » ( ١٩١١ ) ، الفكرة القائلة أن المجتمع وكل المنظمات خاضعة لسيطرة الأوليفارشيات . ويؤكد ميشلز أن

التنظيم يولد الأوليغارشية ويطبق هذا المبدأ على الأحزاب الاشتراكية نفسها ليبين أن القاعدة تية وصحيحة في أقل الحالات قابلية لذلك ، حالة حزب يمارس الديمقراطية الداخلية .

إن قادة الحزب الاشتراكي منتخبون ، دون شك ، من جانب جمهور الأعضاء الذين يكونوا مسؤولين أمامهم والذين يكلفونهم بإدارة الحسنة لسياسة الحزب . ولكن القيادة تفلت من هذا القيد وتتصرف بصورة مستقلة ، ذلك أن أية منظمة ، مهما كان حجمها وتعقيدها ، تقتضي تخصصا في الوظائف والصلاحيات . وعضو المنظمة العادي لا يستطيع مراقبة الاختصاصيين الذين يتخلون القرارات عن حزبهم ، بمبادرتهم الشخصية . فضلا عن ذلك ، تسعى القيادة إلى توطيد موقعها بتوسيع نفوذها في المنظمة ، بما في ذلك من طريق الانتخابات لاشغال مواقع المسؤولية . ومن جهة أخرى ، فمن أجل أن يكون حزب ما ناجحا حيال الخارج ، في البرلمان ، ولدى الانتخابات العامة ، يجب أن تكون قيادته الداخلية قوية على حساب المبادئ الاشتراكية . وأخيرا ، يرى ميشلز أن الجماهير تحتاج ، سيكولوجيا ، إلى أن تقاد . فالجماهير مجزأة ، غير منظمة وعاجزة عن العمل الجماعي ما لم تقم بقيادتها أقلية مناضلة . وليست الجماهير خاملة فحسب ، بل هي تنزع ، أيضا ، إلى تبجيل القائد القوي .

وتصبح الأوليغارشية صاعدة تقريبا . ولا تنجم التغيرات في القيادة من تغير نخبة بقدر ما تنجم من سرورة امتصاص لأعضاء جدد في الأوليغارشية القائمة . فالديمقراطية ، بالمعنى اللدقيق ، مستحيلة إذن . وهي ، في أحسن الأحوال ، منافسة بين منظمات أوليغارشية .

وقد أصبح ميشلز ، في كتاباته الأخيرة ، بسبب اقتناعه بتفوق النخبة وخضوع الجماهير من أنصار الفاشية . وتطيله لأوليغارشية

الحزب ليس واضحا دائما ، ولا يميز دائما ، بين الكفاءة التقنية والقيادة السياسية . وهو يخلط ، أحيانا ، بين الضغوط الداخلية والضغوط الخارجية ، وعلى الرغم من كل شيء ، كان لتحليله تأثير كبير في دراسة المجموعات والأحزاب .

## ميل جون ستيوارت

( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ )

فيلسوف وعالم اقتصاد بريطاني ، الابن البكر لجيمس ميل وهاريت بوروز . وجون ستيوارت الذي رباه أبوه ، بمساعدة جريمي بنتام ، ابتعد عن راديكالية والده وبنتام ، وكان له تأثير عظيم في معاصريه . وعندما بلغ الخمسين من عمره ، كانت مؤلفاته ، مثل « المنظومة المنطقية » أو « مبادئ الاقتصاد السياسي » ( ١٨٤٨ ) ، قد أصبحت كلاسيكية في الجامعات . وصدم كتابه « الحرية » ( ١٨٥٩ ) بعض القراء ، ولكنه جرى الاعتراف به كمؤلف رئيسي . وكان كتابه « تأملات في حكومة تمثيلية » أساس مناقشات حول مزايا الديمقراطية وخطورها خلال السنوات العشرين التي تلت . وقد كانت ضجة بحثه الصغير « النفعية » أقل في الفترة التي تلت نشره مباشرة ، ولكنه كان موضوع مساجلات وامادات تفسر مستمرة منذ ذلك العصر .

وهذا لا يعني ان ميل لم يكن موضع مساءلة . ففي السادسة عشرة من عمره ، أمضى ليلة في السجن لانه وزع منشورات مؤيدة لضبط الولادات في حي عمالي في لندن . وصدم بحثه « تبعية المرأة » ( ١٨٦٩ ) قراء عديدين . وكان من انصار استقلال أيرلندا ، ودافع عن ثورة ١٨٤٨ في فرنسا . وكان معروفا بمواقفه الادرية ، ولكنه اشتهر بأنه اذكي شخصية في كل طبقة عصره السياسية .

وتمطي ترجمة ميل الذاتية ( ١٨٧٣ ) صورة مقتنعة من عمله وآرائه . والكتاب جدير بالقراءة ؛ ولكنه خيب للآمال بعض الشيء ، لان التسلسل الداخلي للأحداث غير متماسك ؛ أحيانا ، ولان الوقائع مصطفة . والكتاب ينتمي ، في بعض وجوهه ، الى الدعاية . ومافي هذا الكتاب حول عيوب التربية التي قادته الى انهيار عصبي في سن العشرين ووصفه لصداقة طويلة واحتمال زواج مع هاريت تايلور يعكس نظراته حول سياسة القرن التاسع عشر بصورة أبرع من بيانه للوقائع التي تخصه . ويرى ان هذه التربية تلح الحاحا مبالغا فيه على نمو الروح التحليلية ، ولكنها لا تلح على الانفعالات . وقد منحته اهتماما برحلة البشر مجرنا ولكنه دون عاطفة . وهنا ما يعكس عيبا في راديكالية أبيه وجيرمي بنتام . فقد كانا ، كرجلين من القرن الثامن عشر ، يطلان عيوب الأزمنة القديمة ، ولكنهما كانا يفعلان ذلك دون إعطاء صورة عن عالم أفضل بالحرارة الانفعالية المرجوة . وبدت له هاريت تايلور مجسدة للحساسية الشاعرية والخيال النشيط الذي كان يبحث عنه . وكانت علاقته بها تعكس ، اذ ذلك ، اتحاد القلب والدكاء الذي تقتضيه الراديكالية . وكنت هاريت تايلور معادية ، دون شك ، لما كانت تعده اللياقة الفيكتورية التي لا تحتمل وكان لها بعض التأثير في المقاربة العلمية لبحث ميل ، « الحرية » ، ولكنها لم تؤثر في الطبيعة الدقيقة للمحاكمة .

واهتم ميل بأفكار سان-سيمون في العشرينات من القرن التاسع عشر ، ثم بأفكار أوغست كونت وأصبح ميل مقتنعا بأن النظرية حول الحكومة يجب ان تستند الى نظرية للتاريخ وفلسفة التقدم . وكان يرى انه لا يمكن تحليل القضايا المؤسسية دون حساب حساب المعطيات الاجتماعية - الثقافية . واخذ يفكر في الاشتراكية . وكان عليه ، في تلك الفترة ، ان يعمل ، ليكسب عيشه ، في « شركة الهند الشرقية » حيث كانت الكفاية العملية معيار السياسات .

ويدافع كتاب « منظومة المنطق الاستقرائي والاستنتاجي » عن « المدرسة الاستقرائية » في العلوم الطبيعية والاجتماعية . ويدافع من

فكرتين : الاولى هي ان الدراسة العلمية لعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد والسياسة ممكنة في رايه ، والثانية هي ان العلم يستطيع ، في احسن الاحوال ، ان يكتشف ماهي عليه الاشياء ، ولكنه لا يستطيع اكتشاف ما ينبغي ان تكون عليه . والهدف النهائي لهذا التاكيد الاخير هو معارضة الحدسية الاخلاقية - وهو مذهب يرى ان الحقائق الاخلاقية فروع من الحقيقة الضرورية وانها حقيقية من طريق كشف الحدس . وكان ميل يتصور النفعية تقدا للحدسية بقدر ما هي دفاع عن النفعية . واعتقد ، طيلة حياته ، ان السياسة المحافظة منادى بها من اناس يعدون مستقبلهم حقائق العالم النهائية .

الا انه اذا رفض المحافظة ، فان تبسيطات « الفلسفة الراديكالية » كانت ، ايضا ، موضع انتقاداته ، فقد كان بنيتام ، حوالي نهاية حياته ، يحض ثقة متزايدة للاقتراع العام وقاعدة الاغلبية لضمان قيام حكومة جيدة بصورة معصومة من الخطأ تقريبا . وكان ميل ، بالمقابل ، يتزايد ارتياحا بنجع هذا النظام . فلا يوجد أي سبب تكون ، من اجله ، الاغلبية على صواب مرات أكثر من تلك التي تكون ، فيها ، على خطأ . فمعظم رجال الطبقة الوسطى يقيروا الدهن ومهووسون بفكرة كسب المال . اما الطبقة العاملة ، فهي جاهلة ورديئة الاعلام وعديمة الاستقامة ، بصورة متواترة ، على الرغم من ان ذلك ليس ذنبها . وهذا لا يؤلف ، في نظر ميل ، حججا ضد الديمقراطية بقدر ما تصبح طبقة تمسك بزمام السلطة دون مراقبة ، فاسدة وتتصرف بصورة انانية ، ولكنه حجة ضد التبسيطات القديمة .

ويصل ميل ، بتأثير توكفيل ، الى الاعتقاد بانه ينبغي ، اطلاقا ، المحافظة على تنزع الآراء . وهناك حاجة ملحة أخرى هي ضمان تطبيق كفاءة ما عندما يمكن تطبيقها . وهكذا يقترح ميل ، في « تأملات في حكومة تمثيلية » ، بعض الطول المعقدة لمسائل معقدة . فهو ينادي ، من أجل صيانة حقوق الاقليات ، بنظام تمثيل نسبي ، وبنظام لحق الاقتراع يعطي المتعلمين عدة اصوات من اجل تجنب تفوق الجهلة على الذين يملكون .



فيجب ان يكون لكل شخص صوت واحد ، على الاقل ، ما عدا الاميين  
والجرمين والذين لا يفون ، وحدهم ، بحاجاتهم . ويلاحظ ميل ،  
بالنسبة للنساء ، ان استبعادهن يساوي في غيابه استبعاد الرجال  
ذوي الشعر الاصهب . فيجب ان يكون لكل الناس حق الاقتراع لان  
ذلك سيشجعهم ، جميعا ، على الاسهام في الحياة الاجتماعية . ولا ينجم  
عن ذلك ان كل الاصوات تتساوى في الوزن . فهو يدافع ، من اجل  
ان يعطي نظام انتخابي نتائج جيدة ، عن فكرة برلمان لا تكون وظيفته  
وضع التشريع او تعديله ، بل اقامة لجان لتحضير ما هو لازم . وقد  
دافع ، ايضا ، عن شيء من حرية العمل للموظفين .

والشيء الاساسي هو انه يحاول التوفيق بين امرين يريد حلولهما :  
اسهام واسع وحكومة تقدم ، من جهة ، والتاثير السائد للنخبة الثقافية  
والاخلاقية في كل المجتمع من جهة اخرى . والمزيج غير مستقر وصعب  
وتجاوزه ، على كل حال ، صعود الاحزاب السياسية المنظمة في نهاية  
القرن التاسع عشر . وكان ميل ، على صعيد المبادئ ، غير مؤيد  
للاحزاب السياسية ، ولكنه تصرف كحزبي جيد خلال السنوات الثلاث  
التي كان ، فيها ، عضوا في البرلمان ( ١٨٦٥ - ١٨٦٨ ) .

واذا كانت شكوكه في قاعدة الاغلبية ، في حالتها الخاصة ، قاده الى  
اتجاه محافظ بعض الشيء ، فان حماسه للاشتراكية حملته الى اتجاه  
اكثر راديكالية . وقد بقي ريبيا حيال طموحات السان سيمونين وانصار  
اوين ، ولكنه رد على هزيمة ثورة ١٨٤٨ الفرنسية بدفاع عن  
الاشتراكية . وهو يتصور ، للمستقبل ، مجتمع منتج متجمعين في  
تعاونيات تقدم الزايا نفسها التي تقدمها بنية ملكية خاصة ، ولكن دون  
شروطها . ويرفض ميل الرأسمالية لان العمال لا يحكمون انفسهم  
بانفسهم ، ولان الانقسام الى ملاكين ومستخدمين لا يمكن ان ينشئ  
ديمقراطية سياسية . والشيوعية المركزية لا تطلق ، فميل ينادي ،  
اذن ، باقتصاد منافسة تخص المشروعات ، فيه ، العمال ويقترح ، ايضا

في انتظار الحلول الاشتراكية ، جعل الملكية ادنى الى القبول ، وبالتالي اكثر شرعية ، بوضع رسوم على الارث او بمنع الملاكين العقاريين من اقتطاع ثمرة جهود مزارعيهم .

ان ميل ، كما تبين النقاط السابقة ، مسكون بالدفاع عن الحرية في مجتمع ديمقراطي . وهو يعيد ، في هذا الدفاع ، تفسير النفعية . وفي حين كان اسلاف ميل قد اعطوا الحرية مكانة في حدود المنفعة ، وليس المكانة المركزية في مقاربتهم ، فانه يرى ان الحرية هي الشرط الرئيسي للسعادة ، لان السعادة الحقيقية تفترض نمو الشخصية ، وهذا ما لا يمكن ان يتم دون حرية : فالحرية وجه للسعادة وشرط ضروري للسعي وراء صور اخرى للسعادة .

وكتابتا « الحرية » و « تبعية المرأة » هما اللذان يمكن ان نجد ، فيهما ، اوضح دفاع عن الحرية . فيرى ميل ، في « الحرية » ، انه لا ينبغي على المجتمع قسر فرد على الرغم منه الا في حالة الدفاع المشروع . ويجب ، اطلاقا ، تجريم الابوية والتشريع حول انواع السلوك الاخلاقية - على الرغم من ان ميل لا يعبر عن نفسه بهذه التعابير . ويرفض ميل الدفاع عن « حق طبيعي في الحرية » . وحجته السلبية هي ، في الاساس ، انه لا يمكن تبرير المنوعات الا كتدابير حماية ، في حين ان حجته الايجابية هي ان كل ما هو جيد ، حقا ، في الحياة يفترض القيام بتجارب ، وبالتالي التمتع بالحرية الفردية . ومؤلفه « تبعية المرأة » مكرس لادانة الدونية الحقوقية للمرأة في انكلترا الفيكتورية ، ولكنه ينتهي بدفاع عن القيمة المطلقة للحرية . فلن يتخطى اي بلد من استقلاله مهما تكن الترواحات التي قد يحصل عليها لقاده ، والكائن البشري الذي تذوق الحرية لن يتخطى عنها باي ثمن . واي برهان افضل من هذا البرهان على القيمة العليا للحرية لدى الرجال ولدى النساء .

## حرف النون

الانخبوية

الحركة النسائية

النظرية السياسية

النظرية النقدية

النلمية

التقايبة الثورية

عصر النهضة ( الفكر السياسي )



## النبوية

تبار في تحليل التاريخ والحياة السياسية يؤكد ، في أكثر صورهِ منهجية ، أن المجتمعات مسودة ، دائما ، بأقلية ، هي النخبة ، تتخذ القرارات الرئيسية وتركز السلطة بين أيديها . ويستعمل مصطلح النخبة في توسيع لمعناه ، هجاليا ، وأحيانا ، للتنديد بسياسة يفترض ، فيها ، أنها تحابي أقلية وتستبعد أغلبية السكان . وتعني الكلمة ، في أصلها ، المصطفين أو المنتخبين ، أفضل الناس . ويستعمل المصطلح ، أيضا ، من وقت إلى آخر ، بهذا المعنى في الخطاب السياسي عندما يجري السعي وراء الدفء عن سياسات تعلي شأن أفضل الناس وأكثرهم كفاءة ، في ميدان التربية مثلا . وللنبوية ، في الفكر السياسي ، دلالة أكثر تقنية يشتق من مؤلفات عالمي الاجتماع الإيطاليين موسكا وباريتو .

أن التصنيف التقليدي للأنظمة السياسية إلى ملكة أرستقراطية ويمقراطية يجهل ، في نظر هذين النخبويين الكلاسيكيين ، أهم صفة مشتركة بين هذه الأنظمة وهي أنها محكومة من جانب أقلية ، أو من من جانب النخبة . وقد اكتسبت هذه الأخيرة موقعها المسيطر بفضل مواردها أو بفضل صفات عالية القيمة في المجتمع المعني . وأساس سيطرة النخبة ليس اقتصاديا بالضرورة ، على الرغم من أن هذه الأخيرة يمكن أن تستخدم موقعها المسيطر لتزيد مزاياها المادية وثروتها . وقد مورست السلطة ، في مجتمعات عديدة ، من جانب الكهنوت الذي كان إشرافه على العقيدة والرموز يضمن له سلطة حاسمة على السكان . والضباط الذين يحكمون بلدا ، بصورة مكشوفة أو غير مكشوفة ، وكبار الموظفين الذين يشرفون على القرارات السياسية مثالان آخران على حكومة النخبة . وتكون النخبة في الحكم ، في رأي باريتو لأنها تملك الصفات السيكولوجية

اللازمة - المكر والخداع أو القوة والقدرة على القرار . ولا تمارس جماهير السكان أي أشراف ، حتى في نظام ديمقراطي ، وفكرة حكومة للشعب هي أسطورة تستر سيطرة مجموعة من زعماء الأحزاب تتلاعب بالنظام التمثيلي .

ويرى معظم المنظرين النخبويين أن النخبة تحافظ على سيطرتها بالتركيب بين القسر والتلاعب . ويسمح الحجم المحدود للنخبة لأعضائها بالتصرف معا ، بوعي وتلاحم . وأعضاء النخبة يتواصلون بيسر ويعتنون أنفسهم بسرمة من أجل اختيار سياسة واتخاذ مبادرة . وهي تتمتع بمزية التنظيم ( راجع ميشلز ) . وعلى العكس من ذلك ، فإن جماهير السكان المبعثرة غير قادرة على الرد السريع والتلقائي ما لم يقدها زعيم من النخبة أو من النخبة المضادة . وتستخدم النخبة موقعها لتخليد سيطرتها . فهي تشرف على تولي الوظائف القيادية وتميز ، أحيانا ، القربين إليها والمتصلين بها وعملها . وهي تستخدم القسر ، أحيانا ، للبقاء في السلطة ، ولكنها تستعمل الأيديولوجية خاصة . ويسهم نجاح أيديولوجية ما في توحيد النخبة ويقنع الجماهير بأن حكومة النخبة عادلة بالجوء الى مبادئ أخلاقية عامة . فالملك ، مثلا ، يبرر سلطته وسلطة بلاطه بالحق الإلهي .

وليست النخبة قادرة ، دائما ، على الاحتفاظ بسيطرتها على الرغم من سعة سلطاتها . والتاريخ ، في نظر النخبويين ، هو قصة انتقال النخب . ويفسر سقوط نخبة ما ، عامة ، بنقص الكفاءة أو الإدارة السياسية . فقد أصبحت النخبة مغالية في انفلاقها ولم تنجح في الانفتاح على أفكار جديدة وفي تمثل أعضاء جدد . وتصطدم قيم النخبة وصفاتها بقيم المجتمع ، عامة ، وهو ما يسبب انشقاق نخبة مضادة قادرة على تعبئة الجماهير لدعم استبدال مجموعة حاكمة جديدة بالنخبة القائمة ، بوسائل عنيفة أحيانا . وبالمقابل ، فإن نخبة كفية ستحافظ على صلاتها بالمجتمع . وتهمي نفسها لامتنصاص مصالح جديدة وسياسات جديدة

وجهاز جديد . وأخيرا ، قد تفتقر النخبة الى صفتي المرونة أو الإرادة الثابتة - ارادة استعمال القوة الوحشية اللازمة لتخليد موقعها مثلا .

ويلح المؤلفون النخبويون ، كموسكا وبرليتو وميشلز ، على أن مسأروهم علمي ومجرد من حكم القيمة ، وهم لا يدهون المناداة بحل حكومة النخب . ونتائجهم قائمة على ملاحظة ظاهرة ثابتة في التاريخ ، ألا انه يمكن استخلاص بعض النتائج السياسية من تحليلاتهم . فلا مكان للامال الاشتراكي في مجتمع مساواة اذا كانت حكومة النخبة محتومة . والنخبوية الكلاسيكية هي ، بشكل خاص ، جواب على الماركسية . أن النخبويين يتفقون مع ماركس على أن مجتمعات الماضي قد جرت قياداتها ولكنهم يرون انها لم تكن تملك ، بالضرورة ، وسائل الانتاج وكانت تستطيع التصرف بوسائل عديدة لممارسة السلطة . فضلا عن ذلك ، فان كل مجتمع مقبل سيخضع لحكومة اقلية . والاشتراكية التي تنفي حماية الامساواة ليست سوى علم زائف يخفي قصدا ايدولوجيا تحت ستار مصطلحات علمية . والديمقراطية الحقيقية مستحيلة امام حكومة النخبة - وهي فكرة ستقود باريتو وميشلز الى التعاطف مع الفاشية .

وتعارض الماركسية والتعددية النخبوية وألعم السياسي النخبوي. يرى الماركسيون أن النخبويين لا يتوصلون الى شرح القاعدة الأساسية لسيطرة النخبة ( عسكرية كانت أم دينية أم سياسية ) التي تقوم في العلاقات الاقتصادية بين الطبقات . ويرى التعدديون أن المجتمعات الحديثة ، النامية والليبرالية ، تتصف بتعدد المصالح والتنافس على السلطة والنفوذ . ونادرا ما تنجح نخبة صغيرة موحدة في فرض سيطرة عامة . وعلى العكس من ذلك ، فان مجموعات متنوعة - تطورية ، تؤثر في مختلف مستويات القرار . ويرى التعدديون أن خفض تقدير النخبويين لتعدد مراكز القرار في المجتمعات الليبرالية ناجم عن منهجيتهم غير المناسبة في دراسة ظواهر السلطة .

وبالتقابل ، يرى كثيرون من خصوم التعددية ان هذه الاخيرة تسيء  
تقويم عمل الديمقراطيات الليبرالية ( راجع الديمقراطية ) . وهم يسلمون  
بان هناك تنافسا حقيقيا على النفوذ بين المجموعات وبان هذه المجموعات ،  
بالتالي ، غالبا ما تكون تحت اشراف قادة ليسوا مسؤولين ، دائما ،  
امام اعضائها . والتنافس بين المجموعات هو ، في الواقع ، تنافس بين  
نخب . فالديمقراطية التعددية هي ، اذن ، « نخبة ديمقراطية »  
متاخرة بالقياس مع رؤية للديمقراطية تتصف بمزيد من المشاركة .  
وبقاء الديمقراطية ، في النخبة الديمقراطية ، لا يتوقف على فعالية  
النخب بقدر ما يتوقف على عدم فعالية جماهير المواطنين . وشومبيتر  
هو ، دون شك ، اشهر منظر للنخبة الديمقراطية .

لم يعد للنظرية النخبوية ، في صيغتها الكلاسيكية ، كثير من  
الجاذبية ، ولكنها تعود الى الحياة ، بصورة معدلة ، في اعمال فيلد  
وهيغلي . فهذان المؤلفان يقدريان ان العلم السياسي يبالغ في وزن القوى  
الاجتماعية في القرارات السياسية ، بما في ذلك في الانظمة الديمقراطية  
ويبالغ في تقدير درجة استقلال النخب في تحديد السياسات . وقد  
اثرت النظرية النخبوية في الفكر السياسي المعاصر والعلم السياسي .  
وقد دمجت دراسة النفوذ السياسي للنخب في تيار التحليل السائد  
في العلم السياسي من خلال دراسة القضايا المتعلقة بتعويضاتها . والنخب  
المحتفظ بها تمضي من الموظفين الى القادة العسكريين والدينيين  
والنقابيين ، الى رجال الاعمال . وترتكز دراسة النخب على الاصل  
الاجتماعي للقادة وصيغ التعبئة والاشخاص الذين يؤثرون فيها . وهي  
تفحص معتقدات النخب وتأثيرها في الحياة السياسية . وحيث يوجد  
تعدد نخب ، ينصب التحليل على ترابطاتها على الصعيد الاجتماعي او  
التنظيمي او الايديولوجي لمحاولة تحديد ما اذا كانت تشكل نخبة موحدة  
ومتناسكة . ويمكن تصنيف الانظمة السياسية بموجب وحدة النخب  
او تباعدها ، وتحديد الصلات بين النخبة والجماهير - الاتصال باتجاه  
الاعلى والاسفل ودور المجموعات الوسيطة والعلاقات بين المركز والمحيط .  
ويقدم نجاح التمهيد بين النخب او فشله كتفسير لسيرورات استبدال



النخبة من خلال ثورة وضغوط خارجية وظاهرة تحرر من الاستعمار وتغير تدريجي في الجهاز . وتحليل النخب اساسي في دراسة الانظمة الشيوعية والحكومات العسكرية والادوقراطيات . وعلى الرغم من ان وجود مجموعات قرار ضيقة نسبيا مسلم به ، عامة : فان النظرية النخبوية دحضت من جانب الماركسيين والتعددين .

## الحركة النسائية

مصطلح ينطبق على ظاهرة معقدة . ويمكن محاولة الاطاحة بالحركة النسائية من خلال المناقشات التي جرت حول دلالتها . وتتصل الحركة النسائية ، بالمعنى الواسع ، بالدور الاجتماعي للنساء بالقياس مع دور الرجال ، وفي علاقة معه في المجتمعات الماضية والحالية . وهي مطبوعة بالاعتناع بأن النساء عانين ويمانين مظالم بسبب جنسهن . وجذور اللغة السياسية للحركة النسائية واهدافها موجودة في الثورة الفرنسية وقرن الانوار . وتعرف الحركة بالنسائية المرتبطة ، تلريخيا، بالقوى التي تقاوم التقليدية والادوقراطية بنضال من اجل الاعتراف بحقوق المرأة والمساواة بين المرأة والرجل واعادة تعريف للشرط النسائي . ويصعب تعريف الحركة النسائية في أوروبا الغربية وأمريكا بسبب جمعها بين أفكار ليبرالية وعقلانية وأخرى طوباوية ورومنطقية . واذا كان قرن الانوار هو القرن الذي تعبر ، فيه ، المساجلات حول الدور الاجتماعي للنساء عن نفسها ، حقا ، بصورة صريحة ، فان هناك اعلانات مواقف سابقة . فقد عالج كتاب من عصر النهضة والقرون الوسطى موضوع الهوية الاجتماعية للمرأة ودافعوا عن تزايد نفوذ النساء وسلطتهن السياسية . وتلك هي الحال ، مثلا ، مع مؤلف كريستين دوبيزان ، « كتاب مدبنة النساء » ( ١٤٠٥ ) . الا انه يقدر ، عموما، ان اصل الحركة النسائية موجود في كتاب ماري ولستونكرافت ، « المطالبة بحقوق المرأة » ( ١٧٩٢ ) . فهذه المؤلفة ترسم خطوط محيط ما سوف يصبح المشاغل الاساسية للحركة النسائية التي تشمل ، بين

اشياء أخرى ، الدفاع عن حقوقهن السياسية والطبيعية . وهي تعارض  
الافتكار المتلقاة حول الصفات المختلفة للجنسين وتطلب تحويل تربية  
الرجال والنساء وتنقد الصور الحربية للمواطنة وتعلي من شأن تصور  
ثنائي الجنس للفرد العقلاني .

ويصبح العقل سلاحا لتحرير المرأة ضد المعايينة الحصرية للمرأة  
بطبيعتها ووظائفها الجنسية . والايمان بالعقل مرتبط بالثقة بالتقدم .  
وهاتان القناعتان اللتان يصل بينهما تقليد طويل للعلاقات التعاقدية  
الليبرالية وضروب المساواة الشكلية تتجلبان في بحث جون ستيوارت  
ميل الكلاسيكي « تبعية المرأة » ( ١٨٦٩ ) . فميل يقابل بين « العقل »  
و « الغريزة » ويضع امله في نمو مجتمع قائم على مبادئ عقلانية .  
وهو يرى ان العقل لا يبرر اي فرق في المعاملة مرتبط باعتبارات الجنس  
الذي لا يؤلف سوى « صدف من صدف الطبيعة » . ومنح النساء  
المساواة المدنية سوف يسهم في تحويل عميق للعلاقات بين الجنسين .

ومارست الليبرالية شيئا من الجاذبية على مفكري الحركة  
النسائية . فلفه الحقوق سلاح قوى ضد القيود التقليدية ، لاسيما  
تلك المرتبطة ، منها ، بالمهمات الاسرية او المفروضة بوضع اجتماعي  
يزعم انه طبيعي . وحرية المرأة ومساواتها بالرجال هما الهدفان الأولان  
للاصلاح النسائي . والستراتيجية السياسية التي تنجم عن هذا التيار  
النسائي هي استراتيجية الاشتغال : فالنساء ، كالرجال ، كائنات  
عقلانية . وينجم عن ذلك ان النساء ، كالرجال ، حقوقا غير قابلة  
للتظلي عنها . وبالتالي ، فلا توجد ، بالنسبة لامرأة ، اية حجة مقبولة  
من اجل تبرير التمييز . وقد دمرت الجامعات الرئيسية المطالبة  
بالمساواة في الاقتراع ، في بريطانيا والولايات المتحدة ، الحجج المستخدمة  
لتبرير اللامساواة الحقوقية على اساس فروق الجنس . ويؤكد انصار  
الحركة النسائية ان الفروق المفترضة لا يمكن أن تبرر ما لم يبرهن على  
كون هذا الفرق على صلة بالفعل المعتمد .

وقد دفع بعض مفكري بداية الحركة النسائية بالعمومية الليبرالية الى نتيجهتها القصوى بتأكيدهم عدم وجود أي أساس لاستبعاد كائن بشري من المساواة والمواطنة الحقتين . وبعض انصار حق الاقتراع للمرأة هم ، أيضا ، ورثة تقليد يركز على ضرورة وجود نظام اجتماعي وعلى اقتضاء قيم مشتركة ، ويلح على أهمية التربية المدنية ودور الملكية كعامل استقرار في المجتمع . والمطالبات بحقوق المرأة لا تمتد ، اذ ذاك ، الى كل النساء . فسوف يستبعد قسم من الرجال والنساء على أساس ومعايير مستوى التعليم والملكية والكفاءة ، وعلى أساس معيار العرق في الولايات المتحدة .

وقد أطاح الخطاب النسائي ، تدريجيا ، بنزعة المساواة الليبرالية بتطويره الفكرة القائلة ان المساواة الحقوقية المطلوبة للنساء كانت قد قادت ، تاريخيا ، الى استبعادهن من السياسة ونجد حججا لمصلحة مزيد من الاسهام السياسي للمرأة تستند الى الفكرة القائلة ان المرأة تملك تفوقا اخلاقيا او صفات نوعية . وقد شكل الموقع الاجتماعي للنساء كامهات ، وهو الموقع المرتبط بالامومة ، حجة للمطالبة بالمواطنة والهوية السياسية للنساء . وفي عصور مختلفة ، حذى انصار للحركة النسائية راديكاليون وديمقراطيون وليبراليون واشتراكيون النساء من أجل قدرتهن على البرهنة من بعض الفضائل الاجتماعية . أما انصار الحركة النسائية الذين يستندون الى مقاربة على أساس المساواة في الحقوق ، فهم يرون ان التذرع بالامومة للمطالبة بحقوق مدنية فح . ان الخطابات التي تستدعي صفات الامومة ليست سوى رد من ردود الحركة النسائية على تغير سريع ومعقد في الثقافة السياسية . وهذه الثقافة السياسية كانت ، في الديمقراطيات الغربية ، مرتبطة بالليبرالية ، ولكنها كانت تحتوي ، أيضا ، على فكرتي التضامن والهوية القوميين الجمهوريتين . وقد طورت النساء وجهة نظرهن في عالم سياسي يسوده الرجال ومنظم حسب منطق مذكر ، عالم صاغ بنية الصلاسية الانثوية وحاجات المرأة ، عالم يقود استبعادهن من الحياة السياسية

ولكنه يعطين ، أيضا ، قوة ثقافية هامة . وبما أن النساء أقل قدرة من الرجال على اعتناق هوية اجتماعية مستقلة غالبا ما ترفض المثل الأعلى الفردي ، فإن عددا من العاملات في الحركة النسائية ابدن القيم الاسرية ، مع معارضتهن للامتيازات البطريركية ، اذ وجدن في هذه القيم أساس تضامن اجتماعي جديد وصورة جديدة لحياة الجماعة .

وانتج بعض العاملات في الحركة النسائية ، أيضا ، بصور مختلفة، نحو الاشتراكية في صيغها الطوبلوية والعلمية ونحو الرومنطيقية . وقد وجدت عاملات في الحركة النسائية في مدلول الاضطهاد الطبقي تماثلا مع موقع النساء الاجتماعي ضد الرجال ، فدافن عن مدلول التضال الجنسي - النضال الطبقي وعن فكرة التمرد . ورات اللواتي اجتذبتهم الرومنطيقية في العاطفة والتعبير عن المشاعر الوسيلة لتحطيم الامراف الاجتماعية المحافظة . واستنادا الى الفكرة القائلة أن النساء يعانين من الكبت الذاتي ( استيطان ضروب عجزهن الخاصة ) بقدر ما يعانين من القمع ( القواعد المفروضة والعادات التي تضمن بقاء اللامساواة بين الجنسين ) ، أكدت العاملات الرومنطقيات في الحركة النسائية وجود «عبقرية نوعية» للنساء (حسب تعبير الامريكية مرغريت بولر ) وتمنين رؤية تحويل للمجتمع سيسمح لـ « خصوصية المرأة » بالتعبير عن نفسها وبالنمو .

وتاريخ الحركات النسائية ، في تنوعها ، هو أساس الخطابات والمساجلات النسائية الحالية . وقد اتخذت الحركة النسائية اشكالا متعددة ، ليبرالية واشتراكية وماركسية وطوبلوية دون أن ننسى بعض تأثيرات واردة من التعطيل النفسي . وأنصار الحركة النسائية يناقشون المساواة المتصورة في حدود حقوقية أو من وجهة نظر التساوي في الفرص ، أو كمساواة في الاحترام والمعاملة . وقد أصبح الجنس والهوية الجنسية موضع نقاش سياسي . وتحرض اقلية من أنصار الحركة النسائية النساء على الانفصال عن مجتمع يسيطر عليه الرجال في حين يرى آخرون أن مثل هذه السياسة تقود الى كارثة . ويرى

بعض أنصار الحركة النسائية أن الخصوصيات الانثوية هامة ، في حين يخفض آخرون من أهمية الفروق بين الجنسين . وهكذا تبقى الحركة النسائية مفهوما موضع المسألة في جوهره .

## النظرية السياسية

النظرية السياسية تأمل منهجي في طبيعة الحكومة وأهدافها يستلزم فهما للمؤسسات السياسية وأفكارا حول طريقة تعديلها . وهي فعالية عقلية موجودة منذ أن رأى البشر أن حكومتهم ومؤسساتهم السياسية غير مفروضة عليهم من جانب تقليد راسخ وأن تعديلها ممكن .

ومع ذلك ، فلم يطلق على هذه الفعالية اسم « نظرية سياسية » ولم تصبح فرعاً جامعياً إلا حديثاً . ففي السابق كان الذين ينخرطون فيها يمدون فلاسفة ورجال علم ، أما اليوم فغالبا ما تتميز النظرية السياسية عن الفلسفة السياسية والعلم السياسي .

وأصل هذا التمايز موجود في التطور العام للمشهد الثقافي الذي صاحب صعود العلم الحديث . فتحت تأثير الوضعية ، خاصة ، أصبح من المألوف ، إلى درجة كافية ، التمييز بين التأكيدات الاختبارية الصحيحة أو المغلوطة بموجب ما تبينه الملاحظة ، من جهة ، والتأكيدات الضرورية كالتضاربات الرياضية ، صحيحة كانت أم مغلوطة ، بموجب دلالة حدودها المكونة من جهة ثانية ، والتأكيدات التقويمية ، كالمقتضيات الأخلاقية ، التي غالبا ما يقال إنه لا يمكن وصفها بالصحة أو الخطأ ولكنها لا تستنتج ، في حال من الأحوال ، من التأكيدات الاختبارية أو الصورية من جهة ثالثة . وإذا قبلنا هذه التميزات ، فإن العلم يقوم على تأكيدات اختبارية في حين تلجأ الفلسفة إلى تأكيدات صورية . ولا يمكن معاملة النظرية السياسية ، بقدر ما تتضمن تقويمات توصيات حول ما يجب أن يجري على الصعيد السياسي ، لا بالعلم ولا بالفلسفة . ويمكن أن نتساءل ، أيضا ، عما إذا كان يمكن للنظرية السياسية أن

تدعي كونها فرعاً علمياً لأنها تستبعد مناقشة التفضيلات الذاتية . فتدري  
رأى بعض النقاد ، اذن ، انه يجب التخلي عن المشروع الذي يريد أن  
يجعل منها فرعاً علمياً . وهناك رد آخر قام على وضع تصور النظرية  
السياسية الذي ساد منذ أفلاطون حتى ماركس موضع المسألة . وقد  
اقترحت تفسيرات عديدة لكل منها بعض المزايا ولكن واحداً منها لم  
يكن ، في نهاية المطاف مرضياً .

### النظرية السياسية ، تاريخ الفكر السياسي

تعد النظرية السياسية ، هنا ، الفعالية التي تقوم ، على فحص  
كتب الكلاسيكيين بهدف بيان المعنى الحقيقي للنصوص وفهم أفضل  
لتصور السياسة لدى كل منهم بالتالي . ويدعم هذا البرنامج أحياناً ،  
كما هو الأمر في حالة ليونستراوس ، بالاعتناع بأن الفكر السياسي  
الحديث - والعلم السياسي الحديث خاصة - مطبوع بحصافة سياسية  
أدنى من الحصافة التي بلغها الفلاسفة السابقون .

ويمضي معظم المنظرين السياسيين قسماً كبيراً من وقتهم في تأمل  
مؤلفات أسلافهم ، ويبدو أن هناك ، على الأقل ، سببين يبرران ذلك .  
فهذا التأمل يكشف عن سلسلة من التفسيرات المختلفة للسياسة ويبدد  
الوهم القائل أن الفكر السياسي تراكمي بحيث تبدي كل نظرية تقدماً  
على النظرية التي سبقتها . وفضلاً عن ذلك ، فإن مكانة المؤلفين  
الكلاسيكيين تفسر بكونهم غالباً ما يكشفون عن مقاربات تؤلف نقطة  
انطلاق لتأمل مثمر من أجل تحطيل السياسة المعاصرة .

إلا أن المقاربة التاريخية لا تؤلف ، وحدها ، برنامجاً مناسباً للدراسة  
منهجية لجملة الميدان السياسي . فما من شك في أنه يمكن تجنب الخطأ  
المنطقي الذي يقوم على الانتقال من تأكيدات اختبارية أو صورية إلى  
تأكيدات توكيدية إذا لاحظنا أنه غالباً ما اقترف في الماضي . إلا أنه يجب  
مواجهة التحدي الذي يطرحه ظهور العلم الحديث . وفوق ذلك ،

هناك مسألة ضمنية في وصف تاريخ الفكر السياسي بكونه تاريخاً ونظرية سياسية . فالمقاربة التاريخية التي تسمى الى بيان المعنى الحقيقي للنصوص يجب أن تعنى بالسياق الثقافي الدقيق الذي كتبت ضمنه : الجمهور الذي كانت تتوجه اليه ، أهداف المؤلف الذي كان يتوجه الى هذا الجمهور ، اللغة التي كانت متوفرة له في مقاربته ... وعندما يوضح معنى النص في سياقه التاريخي ، يصبح صعباً ، الى أقصى الحدود ، استخدام هذا التحليل للمؤلف الكلاسيكي من أجل توضيح مسائل معاصرة تطرح في سياق مختلف جلدرياً . وهكذا تظهر هوة بين الذين يقوم شغلهم الأساسي على التدقيق في التفسير التاريخي للمؤلفات والذين ياملون أن يضموا الى انضاج مقاربتهم الخاصة عناصر من المؤلفات دون اعتبار للسياق .

### النظرية السياسية بوصفها توصيفاً معاصراً

هناك رؤية بديلة تقدر أن النظرية السياسية هي الطريقة التي توضح معنى المصطلحات المستعملة في المناقشة السياسية (الديمقراطية ، الحرية ، العدالة ... ) . أن من الواضح أن هناك إمكانيات واسعة للتوضيح بقدر ما تستعمل هذه المصطلحات ، تكراراً ، بطريقة تخفي بنية المحاكمة . وتلك هي الحال عندما يسمح انزلاق في المعنى لاحد الأطراف باخفاء الفجوة المنطقية في سلسلة المحاكمة . وبشكل خاص ، رأي بعض المنظرين السياسيين ، بتأثير من الفلسفة اللغوية ، ضرورة الفحص الدقيق للطريقة التي استعملت ، بها ، المفاهيم السياسية في اللغة المألوفة ( قبل النظرية ) .

وصعوبة هذا المسار تقوم على كون التباسات اللغة العادية وضروب عدم تماسكها تعكس مثيلاتها في المناقشات . وفضلاً عن ذلك ، يتبين أن الانحرافات اللبوسة ليست مصادفة ، بل تقابل ، الى حد بعيد ، الحساسية السياسية للمتحدث . وهكذا ، فإن الليبرالي والاشتراكي سيستعملان كلمة «الحرية» بمعنيين مختلفين . فسوف يرى الاشتراكي

عوائق في وجه الحرية الشخصية حيث لن يرى الليبرالي سوى ضروب عجز طبيعية من انواع مختلفة . وهذا لا يعني أن هذا التوضيح لمفهومي مستحيل ، بل يعني أنه لا يمكن أن يتم بصورة حيادية كليا . فالدفاع عن تفسير معنى لمفهوم سياسي يعني ، عامة ، الدفاع عن الموقع الأيديولوجي الذي يرتبط به هذا التفسير . وهذا يعني ، أيضا ، أن الذين يلتزمون بتوضيح مفهومي ملتزمون فعليا ، بصورة صريحة أو غير صريحة ، بشكل من النظرية السياسية أكثر تشخيصا من ذلك الذي تعاطاه المؤلفون الكلاسيكيون .

### النظرية السياسية والبناء الصوري للنموذج

هناك تصور ثالث له شعبية في الولايات المتحدة ، يرى أن النظرية السياسية يجب أن تبني نماذج صورية للسرورات السياسية مستلهمة الاقتصار النظري . وهذه النماذج تبدأ بالتسليم بمجموعة من الفاعلين السياسيين لكل منهم أهدافه الشخصية التي يأمل في رفع تحقيقها إلى الحد الأعلى ولكنها محدودة بمجموعة من القيود . ويستنتج النموذج ، بعد ذلك ، الطريقة التي سيتصرف بها ، الفاعلون والنتيجة النهائية التي ستكون عليها أفعالهم .

ولهذه النماذج هدفان محتملان . فقد تكون ، أولا تفسيرية : فند تسمى إلى أن تعرض ، بصورة تخطيطية ، الآليات الكامنة وراء السرورات السياسية في العالم الواقعي . وقد تكون مقاصدها ، أيضا ، معيارية بقدر ما تستطيع السعي إلى بيان ما سوف تكون عليه نتائج تبني قواعد خاصة مكرسة لبلوغ أهداف جمالية . وهناك مثال معروف جيدا عن النموذج التفسيري هو نظرية المنافسة الانتخابية لافلونتي داونز التي تقول أن المقترعين يحولون الحصول على المنفعة القصوى من نتائج الانتخابات ، في حين أن الأحزاب تكون فرقا تحلوا رفع فرص الربح إلى الحد الأعلى ، وبين داونز ، بعد ذلك ، كيف تطور



الاحزاب ايدولوجيتها السياسية لكسب دعم الناخبين وكيف يمضي خطاب كل الاحزاب وايدولوجياتها للتلاقي في مركز المروحة السياسية. وقد اعيدت صياغة هذا المؤلف الرائد من جانب منظرين لاحقين . وهناك مثال آخر شهير عن النموذج المعياري هو نظرية الاستحالة لكيثيت آرو . ان آرو يتصور حالة مجتمع من المقترعين يجب ان يختار بين عدة سياسات . ان كل مقترح قادر على تصنيف هذه السياسات بموجب ترتيب افضلية . فكيف يجب التركيب بين هذه الافضليات لاختيار سياسة تمثل التفضيل الجماعي ؟ ان آرو يبرهن على عدم وجود منهج يسمح بالاجابة ، منهجيا ، عن هذا السؤال بالاستناد الى قواعد ذات اساس منطقي ( من نوع القاعدة التالية : اذا كان كل شخص يفضل (س) على (ع) فلن يجري اختيار (ع) وتفضيله على (س) ) . ان هذه النظرية تتضمن ، بين ما تتضمنه من اشياء اخرى ، انه عندما يجب اجراء اختيار ديمقراطي بين أكثر من سياستين ، فيحتمل أن تتأثر النتيجة ، اعتباطا ، بالاجراء المستخدم للقيام بهذا الاختبار . ولئلا هذه النتيجة اثرها في النظرية الديمقراطية بكاملها .

واذا كانت المقاربة بحدود صورية قد حصلت على بعض النتائج ذات ، الدلالة ، الا انها تمناني ضعفا خطيرا على الاقل . فهي تستند الى الى المسئلة القائلة ان الفاعلين يرفعون اهدافهم الى الحد الاعلى ، وذلك بصورة عقلانية . وهذه المسئلة عرصة للمساءلة في السياسة اكثر منها بكثير في الاقتصاد . ذلك ان للفاعلين السياسيين مبادئ والتزامات ترسم حدود الاطار الذي يجري ، ضمنه ، سعيهم وراء اهدافهم . وفضلا عن ذلك ، فان هذه الاهداف قابلة للتعديل بالاتفاق السياسي . وهناك ظواهر سياسية عديدة ، كصعود قادة ذوي هالة مثلا ، تبدو كثيمة بالنسبة لتحليل صوري من هذا النوع .

## النظرية السياسية ، العلم السياسي النظري

أدى صعود العلم السياسي في القرن العشرين ببعض المؤلفين الى اطلاق وصف النظرية السياسية على اكثر وجوه العلم السياسي تنظيرا ( راجع النظرية السياسية والعلم السياسي ) . فالنظرية السياسية تركيب ، اذن ، بين الملاحظات الخاصة والتعميمات الاختبارية في اطار تفسيري عام على قرار الفيزياء النظرية التي تقدم تفسيراً منهجياً لخبرتنا اليومية للعالم الفيزيائي . وبموجب هذا التصور ، فان العناصر المعيارية للنظرية السياسية التقليدية - التوصيات التي تحتوي عليها بصدد التغيير السياسي والمحافظة على الانظمة القائمة - ليست سوى اضافة نافلة الى مشروع علمي في أساسه .

وقد اقترحت اطر متنوعة لتفسير الظواهر السياسية ، ولكننا نستطيع ان نلاحظ ان ايا منها لا يستند ، حصراً ، الى أسس اختبارية لا تعد مناسبة الى حد كاف . ويمكن ان نلاحظ أيضاً ، ان كل اطار نظري يستقرىء موقفاً عملياً حيال الحياة السياسية . وهذا الامر واضح وضوحاً خاصاً في الماركسية التي يرتبط ، فيها ، التفسير المأخوذ به للسياسة في المجتمعات الرأسمالية ( وهو التعبير عن الصراع الطبقي ) بموقف معارضة عملي للرأسمالية . وهكذا تبدو محاولة بناء نظرية سياسية بدون عناصر معيارية مندورة للفشل . والسبب في ذلك هو ان كل تفسير للأحداث يتضمن تفسيراً لأفعال المشاركين ونواياهم . وسوف يولد هذا التفسير رؤية عامة عرضة للمساءلة لحاجات الانسان ودوافعه تستجر ، بغورها ، متضمنات معيارية .

فما من محاولة مقننة ، اذن ، بين المحاولات الحديثة لاعادة تعريف محتوى النظرية السياسية . فالحاجة الى نظرية سياسية بالمعنى التقليدي للتعبير - تسمح بفهم للظواهر السياسية اكثر عقلانية من ذلك الذي توفره الايديولوجية - واضحة وضوحاً كافياً من جهة أولى . ومن الجهة الاخرى ، فان أسس المشروع وضعت موضع المساءلة بسبب

الفصل الوضعي بين التأكيدات الاختبارية والفورمية والتقويمية .  
والدفاع عن النظرية السياسية يجب ان يبدأ برفض المقاربة الوضعية .  
ويجب أن يبين كيف يركب التفسير في العلوم الانسانية بين العناصر  
الاختبارية والمعيارية وكيف يلجأ التحليل الصوري للمفاهيم السياسية  
الى هذه التفسيرات . ان سيطرة الوضعية في العلوم الانسانية تضعف ،  
وهو ما يسهل نمو هذه المقاربة الجديدة .

واهم صعوبة عملية تواجها النظرية السياسية ، اليوم ، هي الكمية  
الهائلة من المواد الاختبارية التي جمعها العلم السياسي . وفي حين لم  
يكن منظرو الماضي السياسيون سوى علماء هواة يلتقطون المعلومات  
بالمصادفة عن طريق ملاحظات متقطعة وبالسماع ، فان خلفاءهم يدون  
مفهومين بمعطيات جمعت بصورة منهجية .

وعلى الرغم من وجود مساهمات هامة في النظرية السياسية في  
هذه السنوات العشرين الاخيرة - لاسيما مؤلفات كؤلفات اوكيشوت  
وداونز ونوزيك ودفوركين - ، فيمكن ان نلاحظ ان ايا منها لا يركب ،  
بصورة مرضية ، بين التحليل الفلسفي للمبادئ السياسية والفهم  
الاختباري للسرورات السياسية . وعملهم مسفط على الصعيد  
الفلسفي ، ولكنه يفتقر الى الاساس الاختباري المتين وبالتالي ، فانه  
ركيك امام نقد علماء الاجتماع . والتقدم اللاحق في هذا الفرع يستلزم  
استبعاد هذه الازديواجية . وتلك مهمة اقترحها ايسر من انجازها .

### النظرية السياسية والعلم السياسي

كان مدلول « النظرية السياسية » في السبعينات ، يشير ،  
باستثناء ما يتعلق بالعلم السياسي الامريكي ، الى قاعدة النصوص  
الكلاسيكية من ماركس الى افلاطون ، والى مجموعة مؤلفات في الفلسفة  
والعلم السياسي والتاريخ . اما في الولايات المتحدة . فقد كانت النظرية  
السياسية ، بصورة رئيسية ، فرعا من العلم السياسي وكانت ، طالما

لم يتكون ميدان أوسع مشترك بين الفروع في موضوع النظرية السياسية،  
تنزع إلى أن تعكس المسائل التي كانت تظهر في العلم السياسي . وقد  
تغير الوضع ، كلياً ، في السبعينات عندما بدأ مجال أعم للنظرية السياسية  
بالتشكل مؤسسياً .

على الرغم من أن الصور الشائعة للعلم السياسي ومعظم المسائل  
التي تستوعبها ، اليوم ، المؤلفات حول هذه القضية تجد أصلها في العلم  
السياسي الأمريكي ، فإن جولة النظرية السياسية الفرعية داخل العلم  
السياسي تقع ، بصورة متزايدة ، في مجال النظرية السياسية الأوسع  
الذي يؤلف ، نوعاً ما ، تصفياً له . وإذا كانت بعض عناصر النظرية  
السياسية تصدر ، بصورة جلية ، عن مجال بحث العلم السياسي  
الحاضر ، وإذا كانت بعض المسائل تنتمي ، نوعياً ، إلى هذه الجولة  
الفرعية من العلم السياسي ، فإن استعراض هذا التقسيم داخل الفرع  
المؤسس يبدو أمراً غير سوي بعض الشيء . فهناك قوى انفصالية قوية  
جداً في النظرية السياسية والعلوم الأمريكية السائدة . والحدث من  
النظرية السياسية داخل العلم السياسي كشيء متميز عن النظرية  
السياسية المتصورة بشكل أعم يردنا إلى رؤية من الماضي ويعبر عن  
بعض روح التعصب .

وعلى الرغم من أهمية الانتباه إلى التصورات الشائعة ( أو إلى فقر  
التصورات ) للنظرية السياسية بوصفها جولة فرعية من العلم السياسي  
التقليدي ، فمن المهم ، كذلك الإلحاح على أصالة هذا الفرع الذي  
لا يكفي بأن يستعيد لحسابه المسائل التي يعطيها ميدان النظرية  
السياسية الأعم . ولكن أحدى أبرز سمات العلم السياسي ، اليوم ،  
هي رفضه للطابع المركزي للنظرية في الفرع وسماحه بالتعددية داخل  
تقسيم النظرية السياسية . وتفسير ما يمكن أن نسميه إيلولة النظرية  
السياسية وتبعثرها في العلم السياسي معقد ، ولكن هناك تطورين  
أساسيين ومتكاملين يستحقان الإشارة إليهما . الأول هو تلطّف النزاع،  
في بداية السبعينات ، بين ما كان يشار إليه بوصفه النظرية السياسية

« التقليدية » والنظرية السياسية « العلمية » . والثاني هو التمايز  
التزايد والاستقلال والصياغة المؤسسية في ميدان النظرية السياسية  
المشارك بين الفروع . وفهم هذا التطور يقتضي شيئا من معرفة سياق  
النظرية السياسية وخلفيتها في العلم السياسي .

عندما خلق العلم السياسي ، كفرع مهني متميز ، ( ١٩٠٤ ) ، لم  
يكن مدلول النظرية السياسية كفعالية علمية نوعية شيئا بديها لكون  
النظرية السياسية واحدا من الفروع الستة لهذا العلم . وكانت « النظرية  
السياسية » تشير ، بصورة رئيسية ، الى موضوع دراسة كان ،  
تقليديا ، قسما من ميدان العلم السياسي في النصف الثاني من القرن  
التامع عشر والى دراسة هذا الموضوع . وكان الباحثون في العلم  
السياسي قد اتخلوا ، بشكل اوسع ، الدولة موضوعا لدراساتهم  
وقسموا ، على غرار هيفل ، موضوعات دراستهم بين النظرية والممارسة  
او بين الابعاد المؤسسية والموضوعية للدولة ، من جهة ، وابعادها الذاتية  
والمثالية من الجهة الاخرى . وكانت النظرية السياسية ، ايضا ،  
مستودع البرنامج الجامعي التقليدي المكرس للدراسة الكلاسيكيين  
والفلسفة الاخلاقية والاخلاق في علاقتها بالسياسة والحكومة . وكانت  
النظرية السياسية ، كمفهوم ، نوعية وتصنيفية وتشير الى بعض نماذج  
الاشكاليات والمؤلفات وكذلك الى افكار حول السياسة .

وكانت الدراسة « العلمية » في العلم السياسي الامريكي ، في نهاية  
القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، تاريخية وتطورية ومقارنة  
بصورة أساسية - متبعة ، بذلك ، منظورات هيفل وكونت وسبنسر .  
وقد أصبحت النظرية السياسية ، في أعمال مؤلفين مثل وليام دينغ ،  
حوالي منتصف القرن ، دراسة تاريخ الفكر السياسي ، من الاغريق  
الى العصر الحالي . وجرى التركيز على تقدم الافكار الديمقراطية  
والفهم العلمي للسياسة . وسمحت دراسة النظرية السياسية ، ايضا ،  
باتنتاج سلسلة من المفاهيم التحليلية من أجل البحث السياسي العلمي  
الذي كان يجري تصوره ، بصورة أساسية ، كعلم مطبق في موضوع

الإصلاح السياسي والحكومي وضبط المواطن الاجتماعي وتربيته .  
وجرى الاهتمام ، في بداية العشرينات ، خاصة بخلق علم أكثر تحليلية  
وصفاً وفسيراً ( ولكنه في نهاية المطاف ، عملي في تلك الفترة من  
الأيديولوجية التقدمية ) . ومع ذلك ، فقد كانت النظرية السياسية  
تدرس وتعلم كتاريخ للأفكار السياسية في علاقتها بالمؤسسات في  
سياقات اجتماعية وتاريخية متنوعة .

وفي العشرينات ، اقترح تشارلس ميريام الذي يجب أن يعد  
مؤسس العلم السياسي الحديث أن تشكل النظرية السياسية ، بعد  
ذلك الحين ، مركز منهج موضوعي ومفسط للبحث الاجتماعي العلمي .  
ودركز على تطبيق مفاهيم ومناهج من ميادين أخرى كعلم النفس  
والسوسولوجيا وعلى تنمية تقنيات كمية للتحكم بالمقدار المتزايد من  
الوقائع التي كان الفرع آخذاً في مراكمتها . وكان ميريام يرى أن العلم  
السياسي كان قد تقدم من مقارنة استنتاجية مميزة ، قبلياً ، للنصف  
الأول من القرن التاسع عشر ، ماراً بطور تاريخي مقارن في النصف  
الثاني من القرن . وعلى الرغم من أنجاز ضروب تقدم ، في بداية القرن  
العشرين ، في نمو العلم الاستقرائي في علاقة مع الملاحظة والقياس ،  
فإن المستقبل كان يقتضي معالجة للسياسة والسلوك السياسي أمتن  
بنياناً على الصعيد النظري والسيكولوجي إذا كان يراد تحقيق المشروع  
العلمي للفرع وبلوغ أهدافه العلمية والديمقراطية .

ويجب التركيز على صفتين لهذه الفترة . فعلى الرغم من الانحياز  
إلى العلمية المتزايدة الواضوح في عمل مؤلفين كميريام ، أولاً ، لم يحدث  
إلا القليل من التوتر ، أو لم يحدث بالرة ، بين تصوراتهم للنظرية العلمية  
الاختبارية ودراسة تاريخ الفكر السياسي . فقد عدت مهمتين متكاملتين ،  
أحدهما مكرسة للتحليل المعاصر للضرورة السياسية والأخرى مكرسة  
لتطوره خلال التاريخ . وتصور العلم بقي عملياً ثانياً . فقد كان الهدف  
تيسير إصلاح سياسي والإسهام في تحديد سياسة عامة عقلانية .

وحول المسائل الداخلية والدولية للثلاثينات الانتباه عن المسائل النظرية المجردة المتصلة بالعلم السياسي . وبقيت النظرية السياسية المقترحة في عمل مؤلفين مثل جورج سين ، بصورة رئيسية ، دراسة تاريخ النظرية السياسية وكانت ترمي ، خاصة ، الى التعبير عن الافكار الليبرالية والديمقراطية ونموها التاريخي وتعارضها مع الضلالات الشمولية للنازية والفاشية والشيوعية وتطابقها مع المبادئ العلمية . الا ان افكار ميريام لم تنس وطورت من جانب هارولد لاسويل ، ولكنه جرى تصور النظرية السياسية ، عمليا ، كتاريخ للافكار السياسية اولا .

وهلى الرغم من ان « الثورة » السلوكية و « الحركة » التي نجحت منها والتي انتهت الى تكوين التيار الرئيسي للعلم السياسي حوالى منتصف السبعينات ، لم تتخل ، شكلا قبل الخمسينات ، فقد سبق ، في الاربعينات ، التعبير عن الآراء التي كانتا تمثلانها . وكانت هذه الآراء ، من وجهات نظر عديدة ، آراء ميريام ولاسويل . وكان قسم من المسألة يقوم على الشعور بأنه لم يتحقق سوى القليل من التقدم بفرض تحقيق المثل العلمي الاعلى الذي اعتنقه ، مبدئيا على الاقل ، المختصون في العلم السياسي . وكان المبدأ المركزي للسلوكية المعبر عنه من جانب مؤلفين مثل دافيد إيستون هو تنمية علم سياسي على النموذج المنهجي للعلوم الطبيعية . ولم يكن الهدف جديدا ، ولكن المذهب السلوكي كان يحتوي على سمات أصلية .

فمن جهة أولى ، ولأسباب متنوعة ( منها السياق الدقيق الذي خلقت فيه اندولوجية الحرب الباردة والشعور بالانتماء القومي المتزايد بعد الحرب والمعونات التي أفاد منها البحث الاساسي ) ، انكرت السلوكية الفكرة القائلة ان العلم السياسي يسهل الاصلاحات العملية وترسيخ المواطن واعطت الاولوية لفكرة علم خالص . ومن جهة ثانية ، نجحت في تغيير اساسي لبرامج البحث في العلم السياسي - خاصة بفضل اعتماد مناهج تحليل منتظمة وكمية . وكانت هناك ، ثالثا ، من وجهات نظر عديدة ، ثورة نظرية . وكان كثير من قادتها قد مارسوا النظرية

السياسية التاريخية والمعارية . وكانت هذه النظرية تنزع الى ان تعد نمو النظرية الاختبارية مفتاح التقدم العلمي والى تركيز القسم الاكبر من الجهود على خلق هذه النظرية . وقد ادخلت الى وعي للذات نظري لا سابق له في موضوع النظرية والتفسيرات العلمية . وقد رفضت ، اخيراً ، ان يؤلف تاريخ النظرية السياسية الاساس الرئيسي للنظرية والتعبير المتميز عنها في العلم السياسي ( وهذه خاصة اخرى هامة للحركة السلوكية ) .

لماذا تنازعت المقاربات التاريخية والعلمية للنظرية السياسية بعد سنوات من التعامش ؟ جرى ذلك ، بشكل جلي ، لان السلوكيين كانوا يرون ان دراسة تاريخ النظرية السياسية يمثل مقارنة لا علمية ، انسانية ، تعود الى العصور القديمة وتعميق درب النمو العلمي . وكانت تشغل صعيدا كان يجب ان يكون من اختصاص النظرية داخل البحث الاختباري حول السلوك السياسي والسياسة . الا انه كانت ، مسألة اصعب ، ولكنه نادرا ما مبر عنها ، على الرغم من ان تاريخ الفكر قد تعرض للهجمات ، ولو لم يكن ذلك الا لان الثورة كانت تحتاج الى شيء ثور عليه . ففي حوالي نهاية الثلاثينات ، كان مثقفون مهاجرون من المانيا ، مثل ليو شترلاوس واريك فوجلين وحنة ارندت وبيودور ادورنو وهربرت ماركوز ، قد بدؤوا في ممارسة تأثير قوي على النظرية السياسية كفرع من العلم السياسي . وكانت أفكارهم ، اكانت يمينية ام يسارية ايدولوجيا ، مناقضة للقيم الاساسية التي كانت قد شكلت العلم السياسي الامريكي ، ومنها ايمانه بالعلم والتزامه بالديمقراطية الليبرالية وايمانه بالتقدم التاريخي . وهكذا كانت الثورة السلوكية ، من عدة وجهات نظر ، ثورة محافظة اعلت تأكيد القيم الاساسية للفرع على الرغم من التحولات التي اجرتها في برامج البحث فيه .

وقد رد على النقد السلوكي المنظم من جانب باحثين مثل ايستون لما يدعي انه « افول » النظرية السياسية ، في الخمسينات والستينات ،



من قبل مؤرخين للنظرية السياسية كانوا ، مثل شتراوس ، يرون ان العلم السياسي الجديد كان احد الاعراض الواقعية للافول وانه يعكس ويشجع الازمة السياسية الالمة للقرب بسبب اتجاهاته الوضعية وعجزه عن اخذ المسائل المعيارية في الحسبان . وقد تجلى النقاش حول السلوكية ، في الخمسينات ، الى حد بعيد ، في الجدل حول النظرية السياسية . فالذين كانوا يؤيدون تحليلا تقويميا ومعياريا ، وكذلك دراسة لـ « التقليد الكبير » والنص الكلاسيكي ، كانوا يرون ان النزعة العلمية للسلوكية تهدد لوجود النظرية السياسية ، في حين كان السلوكيون يرون ان هذه النظرية تمثل تسلط الماضي وتؤلف عائقا في وجه تقدم البحث العلمي الحقيقي . ومن هذه المساجلات ولدت صور عديدة للنظرية السياسية - سواء اكانت فعالية تاريخية عمومية متجهة نحو نقد الحياة السياسية واعادة صياغة بنائها ام منهجا للعلم المعرفي .

وحالي منتصف الستينات ، كانت السلوكية قد اكتسبت موقعا سائدا في العلم السياسي . وعلى الرغم من ان النظريات السياسية والتقليدية قد حافظت على مواقعها المتنازعة خلال هذا العقد ، فانها اتجهت ، بصورة متزايدة ، الى اتباع طريقة منفصلة . واطهر تقاد السلوكية ، مثل شلدون فولن ، ان الشاغل المنهجي للعلم السياسي يمثل تخليا عن « نذر » النظرية السياسية . وكان باحثون عديدون ، مثل فولن ، ضعيفي الامل في النظرية السياسية كفرع من العلم السياسي . وكان المختصون في العلم السيلسي ، من التيار المسيطر ، قد تخلوا الى حد بعيد ، بعد نجاحهم المهني ، عن نقد النظرية السياسية مع سعيهم وراء اهدافهم العلمية . وفي نهاية الستينات ، كانت المهنة قد قسمت النظرية السياسية ، رسميا ، الى ثلاثة أقسام تاريخية ومعيارية واختبارية . وكان معظم المختصين في العلم السياسي في تلك الفترة يرون ان محاولة تحقيق الرؤية السلوكية للنظرية العلمية اتخذت صورة تنمية اطر مفهومية مجردة كتلك التي تظهر في « منظومات » تحليل

مؤلفين مثل ايستون وكارل دوتش او ترجمت ، كما في حالة هاينز اولو او روبرت دال ، الى محاولة بناء نظرية بصورة استقرائية انطلاقا من قضايا اختبارية ذات عمومية متزايدة . واستمرت الحماسة للعلم وشاغل تنمية « استراتيجيات تحقيق » في العقد اللاحق ، ولكن بعض التطورات بدأت في تغيير صورة النظرية وممارستها داخل هذا الفرع .

وحوالي نهاية الستينات ، بدأت السلوكية في اجتذاب الانتقادات من كل الجهات بسبب التأكيد عليها كـ « علم خلص » وفشلها في دراسة مسائل اجتماعية ملحة في تلك الفترة والتعبير عنها . وفي عام ١٩٦٩ ، اعلن ايستون « ثورة جديدة » في العلم السياسي ، « ثورة بعد سلوكية » كانت ، في البداية على كل حال ، تبدي مقدارا اذنى من اللاحاح على المنهج والتقنية العلمية ومزيذا من الانشغال بالمسؤوليات العامة للفرع وبالمسائل السياسية . وقد أعاد هذا الامر تكوين الصور السياسية للفرع ، ونمت هذه الصورة طوال السبعينات ومثلت ، في الثمسينات ، الهوية الاساسية له . وكان هذا التطور يعني ، أيضا ، اهتماما اقل بنمو نظرية اختبارية عامة . واستمرت مختلف أقسام العلم السياسي في التوجه الى مشاغلها النظرية الاقليمية او النوعية ، ولكنه جرى تراجع تدريجي للمناقشات حول النواة النظرية للفرع .

وجرى تكميل هذا التراجع وتسريعه بنقد جديد للصورة السلوكية للنظرية والتفسير العلمي . وقد تكونت هذه الصورة على اساس الحجج المنطقية الوضعية الصادرة من فلسفة العلم ( راجع الوضعية ) التي كانت قد بدأت ، حوالي نهاية الستينات ، في تلقي هجمات بعضهم ، مثل توماس كون . وبدأ هذا العمل ، الى جانب مساءلات جديدة فبي فلسفة العلوم ( كذلك التي اقترحها بيتر وينش والفريد دشتوز ) بصدد العلم الاجتماعي الوضعي في المساس بالنظرية السياسية . وكرس قسم كبير من مناقشات السبعينات لمساجلات نظرية حول طبيعة النظرية والتفسير العلمي . وفي حين كان نقاد السلوكية السليقون قد اثاروا

اسئلة بصدد قيمة العلم وقبلوا ، الى حد بعيد ، تصور السلوكية الوضعي للعلم ، فان النقد الجديد كان يضع موضع المسألة صحة التصور السائد للعلم الطبيعي وليس فكرة الوحدة المنهجية للعلم فقط .

وقد أدت هذه المساجلات الى اضعاف تأثير التأكيدات الوضعية في الميدان ، ولكن المختصين في العلم السياسي أكثر انشغالا ، عامة ، اليوم ، بالكفاءة السياسية لتحليلاتهم منهم بقضايا الهوية العلمية . وفي الوقت نفسه بدأ المنظرون السياسيون في الابتعاد عن مسائل العلم السياسي وفي توجيه انتباههم نحو مسائل منهجية وجوهرية مرتبطة بالنزاعات السياسية الشخصية . ووصلت النظرية السياسية في نهاية السبعينات ، فيما يتعلق باتجاهاتها التي لم تكن مرتبطة ، مباشرة ، بالتأثير الشائع للعلم السياسي على الأقل ، الى تكوين بقعة متميزة ، ولكنها مقبولة ، في فرع العلم السياسي وجرى امتصاصها في مختلف سلاسل المسائل التي تعرف الميدان الاوسع للنظرية السياسية التي كانت قد نمت خلال العقد . وكانت هذه المسائل ناجمة عن أعمال ، مثل أعمال جورج هابرماس وجون راولز وروبرت نوزيك وآخرين ، وكذلك عن مؤلفات متزايدة العدد رأى ، فيها ، عدة أشخاص علامة بمث للنظرية السياسية في عصر ما بعد الوضعية .

ويمكن اطلاق تقويمات مختلفة على الوضع الحالي للنظرية السياسية ومنظوراتها المستقبلية . فقد استقبل كثيرون جيدا التعددية والحيوية اللتين ميزتا النظرية السياسية عامة ، في سنوات ما بعد الوضعية ، وكذلك تخليها عن اشكالية التيار المسيطر للعلم السياسي . ويقدر آخرون اننا لا نرى ، جيدا ، الهوية الثقافية لهذا الميدان وأنه على الرغم من ان الجدل بين النظرية السياسية التقليدية والنظرية السياسية العلمية قد دفن حقًا ، فان المسائل قد أزيحت ولم تحل . فقد تخلت النظرية السياسية عن مهمة هامة بتخليها عن التقويم النقدي للعلم السياسي . ويحتفظ بعضهم بالامل في إعادة توحيد مختلف فروع النظرية السياسية وإعادة توحيد النظرية السياسية والعلم السياسي .

وهم يعتقدون انهم يرون علامات مثل هذه الصيغة في توارد المشاغل بين تحليل السياسية العامة في العلم السياسي والنظرية السياسية المعيارية مثلا. وبعضهم متشائم بعض الشيء حول هذا الموضوع ويعتقدون ان التعددية الظاهرة ونمو النظرية السياسية يعنيان ، حقا ، ضياعا وانتاجا زائدا ، وانه لم يحدث الا القليل من التقدم لاستبعاد المسائل الدائمة المتصلة بالعلاقات بين النظرية السياسية والسياسة على الرغم من معنى جديد لتقابلية التطبيق العملي .

وقد كان العلم السياسي والنظرية السياسية ، كفرع من العلم ، أصل الاختراعات الأمريكية ، ومنذ البداية دارت المسائل التي ولدت في هذين الميدانين وحولهما حول العلاقات بين الخطابين الجامعي والعام . وحتى عندما تخلى الفرع العام للعلم السياسي ، في العهد السلوكي ، عن الفكرة التقليدية للعلم السياسي كعلم عملي في أساسه ، فإنه قد جرى الاحتفاظ بهذا التصور في صميم النظرية السياسية .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من انبثاق تنوع من صور النظرية السياسية مرتبط باهتمامها بمسائل سياسية متنوعة جدا ، كما هو الامر في حالة النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت ، فإن مسألة العلاقات بين النظرية السياسية والسياسة تبقى غير محولة . وبعض هذه المسائل نفسها متضمنة في فكرة العلم السياسي بوصفه علما للسياسة . وربما ستشجع هذه السلسلة من المسائل ، في نهاية المطاف ، اعادة الارتباط بين النظرية السياسية والعلم السياسي .

## النظرية النقدية

يطلق اسم النظرية النقدية على نظرية اجتماعية ماركسية محدثة صادرة عن معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي ( مدرسة فرانكفورت ) . وقد أسس المعهد عام ١٩٢٣ وأراد لنفسه ان يكون مركزا للبحث

الماركسي المتعدد الفروع . وتطور بصورة أصلية في ظل إدارة هوركهبايمر ( ١٨٩٥ - ١٩٧٣ ) ابتداء من عام ١٩٣٠ . وقد شكل ماكس هوركهبايمر وتيودور أدورنو ( ١٩٠٣ - ١٩٦٩ ) نواة المعهد ، ولكن مثقفين ألمانيا عدديين اشتركوا فيه . وأهمهم ، دون شك منظر الأدب والتر بنجامان والفيلسوف هريبرت ماركوز وعالم النفس اريك فروم . وكان هناك ، ايضا ، أوتو كيرشهبايمر وفرانز نيومان ( سياسة وحقوق ) وفريدريك بولوك وهنريك غروسمان واركا دي غورلاند ( اقتصاد سياسي ) وليو لوفنتال ( أدب ) وبرونو بتلايم وناتان اكيرمان وماري جادوها ( علم نفس )

وقد ارغم المعهد على مفادرة فرنكفورت عام ١٩٣٣ ، واستقر في الولايات المتحدة عام ١٩٣٥ . وعاد ، من جديد ، الى فرنكفورت عام ١٩٥٠ . بادارة هوركهبايمر وأدورنو ، في حين بقي ماركوز وآخرون في الولايات المتحدة . وكان في مركز تصور اصيل للمجتمع والثقافة ممثل ، بتفاوت ، في عمل الامضاء والمشاركين .

ويمكن للنظرية النقدية ، أولا ، ان تعد جزءا من اتجاه اعم للماركسية الغربية في الثلاثينات اهتم ، بصورة اوفق ، بالفكر غير الماركسي ، بالمسائل الثقافية والايديولوجية على حساب الاقتصاد السياسي وتوجه الى المثقفين اكثر منه الى البروليتاريين . فضلا عن ذلك ، يجب اعادة وضع النظرية النقدية في الموقف الثقافي الماركسي اوروبا الغربية الذين واجهوا ، في الثلاثينات ، الثلاثي المستحيل - الرأسمالية الليبرالية والستالينية والفاشية . ولم يكتف المؤلفون المرتبطون بالمعهد ، على فرار ماركسيين اكثر تقليدية ، بأن يروا ان الفاشية لم تكن سوى صورة للرأسمالية الاحتكارية المتحولة . ولم يماثلوا ، كذلك ، بين الستالينية والفاشية على غرار منطري الشمولية لما بعد الحرب ولم يقابلوهما بالصورة المثالية للديمقراطية الليبرالية . فقد أدهشتهم مشابه التنظيم والتكنولوجيا والثقافة وبنية الشخصية بين كل هذه الصور للمجتمع واماوا ، بالتالي ، هذه الظواهر ، في تحليلاتهم ، مكانة اهم من تلك التي امطأها اياها معظم المؤلفين الماركسيين .

وفهمت النظرية النقدية ، منذ البداية ، كتنظورية اجمالية تحلل المجتمع مع فكرة وجوب تغييره . وتامل النظرية في موقعها وفي مقولاتها التفسيرية « ان القبول النقدي للمقولات التي تضبط الحياة الاجتماعية يحتوي ، في الوقت نفسه على ادانتها » ( هوركهايمر « النظرية النقدية » ) . فلا تفهم الفاشية ، مثلا ، بموجب مقولات الليبرالية الغربية بقدر ما هي ايديولوجية نظام اجتماعي انتج الفاشية . « ان الذي لا يرغب في الكلام عن الرأسمالية يجب ان يحتفظ ، أيضا ، بالصمت حول الفاشية » ( هوركهايمر ، مستشهد به في كتاب جاي : « الخيال الديالكتيكي » ) . وكانت النظرية النقدية معادية ، أيضا ، للحدود التقليدية بين القروغ . فالكتاب المبكر الصادر عام ١٩٣٦ « دراسات في السلطة والاسرة » كان يتضمن مناقشات هامة حول الفكر الاجتماعي والسياسي ، وكذلك عناصر اجتماعية - سيكولوجية ، وكانت « الشخصية التسلطية » مكرسة لان تفهم بموجب التحليل الاكثر عقلانية لكتاب « ديالكتيكية الانوار » الصادر عام ١٩٤٧ والذي ترى الاسامية ، فيه ، في ضوء السيطرة العقلانية التي افتتحتها الانوار . فالفاشية « تسعى الى ان تجعل من تمرد الطبيعة المكبوتة ضد السيطرة مفيدا ، مباشرة ، لهذه السيطرة » ( هوركهايمر وادورنو ) .

وكان مفهوما السيطرة والسلطة اساسيتين في عمل المعهد . وعلى الرغم من ان الفاشية هي المثال الرئيسي للسيطرة ، فان هذه الاخيرة هي ، ايضا ، البدا المركزي للمجتمعات الليبرالية . وهو اهم ، دون شك ، مقولات السياسة الاقتصادية الماركسية . وكما كتب ادورنو في مقال متأخر ، « فان وراء رد البشر الى حالة عملاء لقيمة التبادل وحملة لها سيطرة البشر على البشر » . ومفهوم ماركوز عن القمع - الفاتس المالحج في « توحك الحضارة » ( ١٩٣٠ ) ، وهو كتاب ينتقد فرويد ، معرف بوصفه « التضييقات التي تقتضيها السيطرة الاجتماعية » ، فوق تلك التي كانت ، كما اعتقد فرويد ، ضرورة لكل مجتمع منظم والتي يسميها ماركوز « الممارسة العقلانية للسلطة » ( ايروس والحضارة ١٩٥٥ ) .

والتمييز أساسي للفكرة التي لدى المنظرين الانتقادين عن العلاقات بين العقل والسيطرة . فهم ينتقدون الترتيبات الاجتماعية القائمة باسم العقل وباسم مجتمع بديل أكثر عقلانية ، مع الاقتناع بأن الحرية الاجتماعية لا تقبل الفصل عن الفكر المتنور ( هوركهايمر وادورنو ) . الا انهم يرون ان العقلانية الادائية أو التكنولوجيا هي اساس « الا الحرية المريحة ، المرنة ، المائلة ، الديمقراطية » ( ماركوز : « الانسان الوحيد البعد » ١٩٦٤ ) . وعلى الرغم من ان ماركوز يقيم نقده على خبرته الامريكية ، فانه طبقه ، ايضا ، على مجتمعات اشتراكية الدولة : « الشرق ، وليس الغرب ، هو الذي طور ، باسم الاشتراكية ، العقلانية الغربية في صورتها القصوى » .

وقد سبق هوركهايمر وادورنو نقد ماركوز للمجتمع الصناعي في « ابروس والحضارة » و « الانسان الوحيد البعد » وفي مؤلفات أكثر تاخرا ، بصورة أكثر تأملية في « دياكتيكية الانوار » . فسيطرة وسائل العقل على الطبيعة تقود ، حتما ، الى السيطرة على الانسان . « والانوار شمولية » في نظر الصيغة التجريبية لبداءة المؤلف . وينتقد « دياكتيكية الانوار » ، ايضا ، ثقافة الجماهير أو « صناعة الثقافة » ، وهو الاسم الذي يفضل هوركهايمر وادورنو . وهما يريان فيها منظومة متجنسة في الالهة مجردة من الطاقة النقدية التي امتلكتها الثقافة العليا ، سابقا ، وانها لا تفيد الا في تثبيت نظام سيطرة . وهما يلحان على التفاعل بين السياسة والسوسيولوجيا وعلم النفس : « ان قوة المجتمع الصناعي تسكن في اذهان البشر » . وربما سيبقى هؤلاء المؤلفون مشهورين بتحليلهم للثقافة خاصة . وقد انتج ادورنو ، بشكل خاص ، مجموعة هامة من المؤلفات حول مسألة الجمال ، وحول الموسيقى بشكل اخص . واقتصر اسهامهم في الفلسفة على تعليقات وانتقادات بشكل خاص : مؤلفات هوركهايمر حول فلسفات التاريخ ، انتقادات ادورنو لهوسرل وهيدغر

وكتاب ماركوز عن فلسفة هيغل ، « العقل والثورة » ( ١٩٤١ ) . ولكن كتاب ادورنو الرئيسي « الديالكتيكية السالبة » ( ١٩٦٦ ) سيبقى ، بالتأكيد ، احد الكلاسيكيات الفلسفية للقرن العشرين .

وما ان عادت مدرسة فرنكفورت الى ألمانيا حتى مارست تأثيرا اساسيا على ألمانيا الغربية التي كانت ، بالاحرى ، محافظة . وكان الحدث الثقافي الرئيسي مهلجة المدرسة ، في الخمسينات وبداية الستينات ، للوضعية والاختبارية في العلوم الاجتماعية . وكان المحدث السياسي الرئيسي ، بكل تأكيد ، صعود الحركة الطلابية والمعارضة خارج البرلمان اللذين كانت لمدرسة فرنكفورت ، مهما ، علاقات صعبة ، وعدائية في نهاية المطاف . وتطورت النظرية النقدية بعد وفاة ادورنو ، عام ١٩٦٩ ، على صورة أكثر اسهلا في مؤلفات جورجين هابرماس وكارل - اوتو اوبل وكلاوس اوف والفريد شميدت والبرخت فيلمر وآخرين .

لقد أرادت النظرية النقدية ، اذ ذاك ، التعالي بالتمميزات الاصطلاحية بين السوسيولوجيا ، من جهة ، والفلسفة وعلم النفس والفكر السياسي من جهة اخرى . وتصدى هؤلاء المؤلفون ، خاصة لفكرة تمييز بين نظرية سياسية معيارية والعلم السياسي الاختباري . وكانوا ، في هذه المسألة ، قريبين من التصور الماركسي الذي يربط بين العلم الاجتماعي والنقد الاجتماعي . الا ان ماركسيين أكثر تقليدية كانوا ، في الوقت نفسه ، يرون ان تخلي المنظرين النقاد عن الثورة البيروليتارية واستعارتهم الاصطلاحية من مصادر غير ماركسية يستبعدانهم من التقليد الماركسي . الا انه جرى التعالي بهذه التقليدية الماركسية ، كما جرى التعالي بالتقليدية الوضعية التي تلح على الفصل بين الوقائع والقيم ، بشكل واسع في الفكر السياسي والاجتماعي الغربي اليوم . وقد ألهمت النظرية النقدية ، حول هذه النقطة ، مؤلفين عديدين أكثر حداثة حتى ولو لم يتعاینوا معها .



وعلى الرغم من ان النظرية النقدية قد رفضت التمييز بين النظريتين  
المعيارية والاختبارية ، فاننا نستطيع استخدام هذا التمييز ، بصورة غير  
رسمية ، لتصنيف اسهامات اصحابها في الفكر السياسي الحديث . فقد  
تعاينوا ، فيما يتعلق بالفلسفة ، مع المثل العليا للنظرية الليبرالية  
الكلاسيكية والديمقراطية ، في حين كانوا يطورون ، في الوقت نفسه ،  
النقد الماركسي للديمقراطية الليبرالية. وقد راوا ان الليبرالية لا تستطيع  
ملاحقة مثلها العليا اذا بقيت مرتبطة بالراسمالية ، وبالتالي بالسيطرة  
الاداتيّة العقلانية وقمع العمل المأجور . وهذا الامر يبرز ، بوضوح ، في  
بحث ماركوز حول «النضال ضد الليبرالية في التصور الشمولي للدولة»  
( ١٩٣٤ ) . وهو ايضا ، على صورة مغممة واكثر جذرية ، الموضوع  
الرئيسي لكتاب هوركهايمر وادورنو ، «ديالكتيكية الانوار» . واستمداد  
هايرماس هذا الموضوع في كتاب «البنى الحديثة لومي» الصادر عام ١٩٦٢ .  
وهو يرى ان المفهوم الليبرالي العام ، بسبب كل تحدياته الطبقية (ويمكن  
اضافة الجنسية ) ، قوة نقدية في سياسة الدولة يفتقر اليها العالم  
الحديث حيث اصبح الراي العام مجرد كمية يجب ان يتلاعب بها  
السياسيون والتسويق ووكالات الاعلان التي يستخدمونها .

وهكذا يتراكب تصور كلاسيكي للديمقراطية ، بوصفها حلقة تشكيل  
توافق عقلائي ومفتوح وحلقة اتخاذ قرار ، مع النقد الحداثي للوضعية  
العلمية والسياسة التكنوقراطية . وقد طور هابرماس هذا الموضوع  
بصورة اعمق ، ولكنه موجود ، من قبل ، في التحليلات السابقة للمنظرين  
النقديين حول الفاشية والاستالينية والراسمالية الاحتكارية ، كما هو  
موجود ، بتباير اكثر فلسفية ، في مناقشات هوركهايمر المتعلقة بفلسفة  
التاريخ البورجوازية ( ١٩٣٠ ) وفي نقد ماركوز الهيغلي ر الماركسي  
للوضعية في «العقل والثورة». ولتصور السياسة لدى مدرسة فرانكفورت  
مشابه مع تصور حنة ارندت ، ولكنه قائم على نقد اوسع وااقوى دعما  
بالادلة للمجتمع الصناعي المتقدم وبما كان حركة الثقافة القادة المسيطرة  
في مرحلة ملهد الحرب في الغرب . وعندما الحت هذه الثقافة المضادة

على الموضوعات السياسية المرتبطة بالشخص ، موضوعات التحرر الجنسي وقد الأسرة المتسلطة والبنى التربوية ، فانها قد سلكت ، الى حد بعيد ، اتجاهها رسمته دراسات سابقة في « المعهد » حول « السلطة والاسرة » (١٩٣٦) . واسهمت هذه التغييرات ، بدورها ، في نمو الحركات النسائية . اما في الاوساط الجامعية ، فلن فرع السيكولوجيا السياسية قد استند ، حيث اقلت من دور الاختبارية العلمية ، الى « الشخصية المتسلطة » والى عمل اريك فروم ، ولا سيما كتابه « الهرب من الحرية » ( ١٩٤٢ ) .

ولم تنجح ثقافة الستينات المضادة في تطوير بنى سياسية قابلة للبقاء ، وهو فشل كان ماثلا مسبقا ، بمعنى ما ، في ابتعاد المنظرين النقيدين عن السياسة « العملية » ( يثير مصطلح « العملية » الرربة بقدر ما يستلزم التوافق مع البنى المؤسسية القائمة ) . وهذا العداء للسياسة الاصطلاحية او لسياسة الجهاز تتجلى في المعارضة خارج البرلمان في المانيا الغربية وغيرها ، في حركات الطلاب ، وفي التوترات بين الاحزاب « الحضراء » الالمانية وداخل المتطرفين الراديكاليين في الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، كحزب العمال البريطاني ، في مرحلة احدث .

وقد كان للنظرية النقدية دور هام في تشكيل الوعي السياسي الحديث . وكون هذا الاسلوب الثقافي القاسي ، المتصلب ، قد اكتسب مثل هذا النفوذ في الستينات والسبعينات لا يفسر الا بكونه لامس وترا حساسا في الوعي السياسي الغربي . فقد كتب ماركس يقول : « وكما تجد الفلسفة سلاحها المادي في البروليتاريا ، كذلك فان البروليتاريا تجد سلاحها الثقافي في الفلسفة » . والنظرية النقدية لم تأمل ، قط ، في ان تجد سلاحها الثقافي في البروليتاريا . لقد ارادت الاستناد الى قاصدة ربما كانت اكثر انتشارا وجدتها ، دون ان يخلو ذلك من مفاجأة ، في « الاجزاء » السياسية للحركات البديلة الحديثة ، او الثقافية المضادة ، التي غالبا ما صنعت « فورتكفورت » اسلحتها الثقافية سواء اكانت هذه الحركات واهية لذلك ام غير واعية له .

## النفعية

« النفعية » هي الاسم الذي اطلق على تصور اخلاقي تبرر بموجبه، بصورة مباشرة ، او غير مباشرة ، الافعال والسياسات والقرارات والخيارات بميلها الى ترجيح سعادة الذين تمسهم . والنفعية مرتبطة باسمي جيريمي بنتام وجون ستيوارت ميل ، وباسماء هنري سيد غويك ومور وسمارت وهابيد في مرحلة احدث . ولم تنف النفعية ، قط ، منذ عصر بنتام وميل ، عن احتلال مكانة مركزية في النظرية الاخلاقية . وقد زادت التطورات الحالية في الاخلاق المطبقة اهميتها بقدر ما يشغل هذا التيار الفكري الاخلاقي الحالي .

كان بنتام يرى ان الافعال صحيحة اذا نزعنا الى ترجيح السعادة وسيئة اذا نزعنا الى انتاج عكس السعادة ، علما بان السعادة مأخوذة بمعنى اللذة و « اللامسادة » مأخوذة بمعنى الالم ، وانعدام اللذة . ويمكن للذات والالام ان تكون موضوع مقاربة كمية ( يمكن ، مثلا ، تقويمها بموجب معايير متنوعة ، كحدتها ومدتها . . ) . وفي هذه المقاربة ، يصبح تعريف وحدات اللذة والالام ممكنا . وهذه الصيغة الكمية حيادية من حيث انه يمكن تطبيقها على اللذات المختلفة لاشخاص مختلفين . وهي ايضا ، حساسة للحدة ، تسمح بلدراك مختلف مستويات لذات اشخاص مختلفين . فيختلف تأثير فعل ما حسب مدته والعدد الكلي للاشخاص الذين يمسهم ، وحسبان حساب لهذا الوجه جزء هام من الصيغة الكمية . فيمكن ، اذ ذاك ، جمع وحدات او قيم مختلف اللذات والالام المنتجة لدى الاشخاص المختلفين الذين يتأثرون بفعل ما فسوف يكون الالم في فعل ما جيذا اذا كانت اللذة التي ينتجها اكبر من الالم الذي يولده . والهدف العام هو رفع اللذة الى الحد الاعلى ، وبعبارة اخرى يجب ان تكون كفة الميزان الصافي للذة راجحة الى اقصى حد ممكن على كفة الالم بالنسبة لمجموع الذين يمسهم ذلك . وصيغة « اكبر سعادة لأكبر عدد » تعبر

عن هذا الهدف وكانت دائرة المصلحين الاجتماعيين والسياسيين  
والحقوقيين الذين تجتمعوا حول بنّام تستند الى هذه الصيغة لتنادي  
بتغييرات في تنظيم المجتمع .

وقد قبل جون ستيوارت ميل ، على الرغم من بعض التحفظات ،  
مقاربة بنّام الاجمالية بما فيها نزعة المتعة لديه والفكرة القائلة ان كل  
امالنا مدفوعة باللذة والالام . الا ان ميل يرى انه يجب التمييز بين  
انواع اللذات وكمياتها والحديث عن اللذات عليا وللذات دنيا . وهذه  
المقاربة تؤدي الى عدد من الصعوبات . فليس واضحا ، من جهة اولى ،  
انه يمكن دعم الفكرة القائلة انه يجب التمييز بين صفات اللذة ( اللذة هي  
اللذة على الرغم من ان ما يسببها متحول ) ، وهذا التمييز نفسه يهدد ،  
من جهة اخرى ، بان يجعل حساب وحدات اللذة او قيمها المرتبطة بفعل  
ما مستحيلا . وهكذا تجعل هذه المقاربة المقارنات بين الاشخاص مستحيلة .

ان نفعية بنّام وميل الكلاسيكية هي صورة لنفعية الفعل ( ذكرت ،  
احيانا ، شكوك حول هذا التفسير فيما يتعلق بميل ) . وهذا النموذج من  
النفعية الذي يقول ان الفعل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه في جودة  
نتائج أي خيالا آخر على الاقل يعارض ، اليوم ، بنماذج اخرى للنفعية ،  
كنفعية القاعدة والتمعيم النفعي ( وكذلك نفعية الدافع ) . ان الفعل  
يكون صحيحا ، بموجب نفعية القاعدة ، اذا طبق قاعدة يكون لاحترامها  
العام نتائج جيدة . وهذه النظرية تريد تخفيض الكثافة المعطاة لنتائج الافعال  
وابراز أهمية حسابان حساب لتطابق الافعال مع قواعد بوصفه محددا  
لسلامة الافعال . والفعل صحيح ، بالنسبة لنظرية « التعميم النفعي » ،  
اذا كانت لافعال من هذا النوع منجزة عموميا ( او عامة ) نتائج جيدة .  
وهذه النظرية تريد ان تقيم الحكم على فعل ما على نتائجه في الحالة  
الفرضية التي ينجز ، فيها ، عموميا ( او عامة ) ، فعمل من هذا  
النوع ، وليس على نتائجه الفعلية . ويجري جدل حول معرفة ما اذا  
كان « التعميم النفعي » صورة من صور نفعية القاعدة وما اذا كانت  
نفعية القاعدة لا تتحول الى صورة لنفعية الفعل .

فلا يشير مصطلح النفعية ، اذن ، الى نظرية وحيدة ، بل الى مجموعة نظريات هي تنوع لموضوع واحد . ولهذا الموضوع اربع مركبات .

١ - مركبة متصلة بحسبان حساب النتائج والمقالة ان ما هو صحيح مرتبط ، بطريقة ما ، بانتاج نتائج جيدة .

٢ - مركبة متصلة بالقيمة وترى ان الصفة المفيدة او السيئة للنتائج يجب ان تقوم بموجب معيار باطني للخير .

٣ - مركبة متصلة بمجال التحليل وتقول ان ما يحسب له حساب في تحديد ما هو صحيح هو نتائج الافعال بالنسبة لجملة الافراد وليس بالنسبة لفرد خاص .

٤ - مبدأ منفعة يقول انه يجب السعي الى رفع ما يعرفه معيار الخير بوصفه جيدا ذاتيا الى الحد الاعلى .

و « نفعية الفعل » القائلة ان الافعال جيدة او سيئة بموجب الصفة الجيدة او الرديئة لنتائجها حصرا ، هذه النفعية تحتوي على الخصائص الاربعة المذكورة اعلاه . ف « النتيجة » هي التصور الذي يقول ان نتائج فعل ما هي ، وحدها ، التي تجعله صحيحا او سيئا . و « النتيجة » موضوع انتقادات عديدة ، لا سيما وانه يصعب ان نقول اين تبدأ نتائج فعل ما واين تنتهي وان ندقق في مكلفة الظروف في التصور النفعي للعدالة ، ان « النتيجة » تطرح مسائل نوعية بصورة مستقلة عن اشتغالها في « نفعية الفعل » . وقد كان الدافعون عن هذه المقاربة يركزون دفاعهم عن « النتيجة » ، ضد الافكار المنافسة ، سابقا ، على رفض الانتقادات القائلة ان النتيجة تولد اذهانا فاسدة « وانها تستبعد اي نمط من الافعال ، بوصفه سيئا ، بصورة مستقلة عن نتائجه وتضع كل فرد تحت رحمة أشخاص افسدتهم النتيجة ( ويمكن ) من اجل جعل الفعل الذي يرغبون في انجازه مرغوبا فيه ، ان يرتبوا الامور بحيث تكون

لكل فعل متوقع آخر نتائج سلبية ) . وقد تركز النقد ، تدريجيا ، على كون النتيجة نغالي في فصل تطيل مشروعات المرء الخاصة عن التزاماته وعلاقته ، وكذلك عن كليته الخاصة بقدر ما لا ينبغي الاهتمام بالمشروعات الشخصية أكثر من الاهتمام بمشروعات شخص آخر ، إلا اذا اقتضت النتائج ذلك .

وفضلا من ذلك ، فإن بعض المسائل تنجم عن كون « نفعية الفعل » تشمل النتيجة . وكانت المسائل المثارة ، في مرحلة أولى ، تتصل ، خاصة ، بطبيعة القواعد الأخلاقية والاجتماعية ومكانتها ووزنها داخل « نفعية الفعل » . أما اليوم ، فهي تتركز ، بصورة رئيسية ، على طبيعة الحقوق الأخلاقية الفردية ومكانتها ووزنها داخل النفعيات عامة . إن المهم ، في النتيجة ، هي النتائج ، وليس من يعانها ، أو طبيعة اللذة التي يتم الحصول عليها . وقد انتقدت فكرة حياد قياس المنفعة ( الموصوف سابقا ) . وهذا النقد يستند الى كون قياس المنفعة الحيادي ( مجموع المنافع الايجابية ناقصا مجموع المنافع السالبة ) لا يأخذ في حسابه كون النتائج تصيب فرديات مختلفة . وبعبارة أخرى ، أنه لا ينجح في أن يحسب حسابا ، كما ينبغي له أن يفعل ، لكون الأفراد ، كأشخاص مستقلين ، يملكون حقوقا خاصة وفرديات ، ومشروعات ومشاكل شخصية وقيمة ضمنية . الى أي حد يكون هذا النقد مقنعا ؟ لقد شجعت الأهمية الأساسية لهذا السؤال على نمو نظرية قائمة على وجود حقوق أخلاقية فردية تحمي كل كائن بشري .

إن كل نفعيات الفعل ( وكل النفعيات بصورة أعم ) تفترض تعريف معيار خير في ذاته للقدرة على تقويم الخير المرتبط بنتائج الأفعال . ويمكن أن نميز بين المعايير المتعينة والمعايير غير المتعينة أو المثل العليا ، حتى لو وجدت فواصل أشد تمقيدا داخل كل معسكر . إن المتعينة لا تستطيع أن تأخذ في حسابها إلا اللذة الجسدية . وهي تستطيع ، أيضا ، كما فعل بنتام ، أن تشمل ( بصورة على ما يكفي من الإبهام )

على عناصر كالريح والمزجة . وقد تبنى كل من ميل وسيد غويك معيار اللذة ، مع وجود فروق بينهما . ان ميل يميز بين صفات اللذة ، في حين يعتمد سيد غويك مبدأ مادلة ، بالإضافة الى معيار اللذة لديه وبصورة مستقلة عنه ، من اجل أن يبين أن نظريته تأخذ في اعتبارها توزيع اللذة كما تأخذ في هذا الاعتبار رفعها الى الحد الأعلى . وهناك ، ايضا ، فروق في المسكر المثالي . ان ستيسز يعبر ، بمصطلح السعادة ، عما يشمل اللذة ولكنه لا يقتصر عليها . ويرى هاستنغز راغدال ومور ان هناك عددا من الأشياء ، غير اللذة والسعادة ، جيدة في حد ذاتها ( كخبرة الجمال مثلا ) . ويتفق المسكران على هوية ما هو جيد في ذاته ، أي بعض الحالات الدهنية أو الشعورية التي تعد ، بصورة جماعية ، « لذة » أو « سعادة » .

وقد ابتعد بعض المؤلفين ، مؤخرا ، عن التصور الثقالي للقيمة والمنفعة لصالح تصور مركز على تلبية الاهتمام . والاهتمامات ، في هذه الحالة ، مصطلح نوعي يعطي عددا من الرغبات والأفضليات . ومساءلة معرفة الرغبات التي يجري السعي لرفع تليتها الى الحد الأعلى ( الرغبات الحالية والقبلية ، الرغبات العقلانية واللاعقلانية ) تصبح أساسية . والذين يتبعون هذه المقاربة ، بسبب مسائل مرتبطة بحسبان حساب للرغبات الحالية ، وأيضا للمستقبلية منها ، يركزون ، في نهاية المطاف ، على الرغبات العقلانية أو الزودة بمعلومات . وتصبح نظرية متينة للقيمة تدمج الرغبات العقلانية أمرا ضروريا . ومهما تكن المقاربة الأولية المتبناة ، فيجب أن تستطيع اجراء مقارنات بين الأشخاص . ومعرفة وما اذا كان هذا الأمر ممكنا موضع جدل كبير على الرغم من ان فلاسفة تفكير وعلماء اقتصاد قد بدؤوا مؤخرا عملا هاما وجديدا حول هذه المسألة .

ان مجال الفعل يشمل ، بالنسبة لتفعمي الفعل ، كل الأشخاص الذين يمسهم الفعل ، وهو يتصل بهم بالتساوي فيما بينهم بموجب

الدرجة التي يمسهم بها . هل يشمل ذلك الحيوانات ؟ ان بنتمام تمتد ذلك لأنه يرى أنها تستطيع الاحساس بالألم . ووجهة النظر هذه ليست جلية اذا جرى تبني مقارنة بموجب تلبية الرغبة . فيجب ان تستطيع الحيوانات امتلاك رغبات عقلانية من أجل ان تؤخذ في الحسبان . وتطرح المسألة ، أيضا ، بصدد صفار الأطفال وأصحاب الإعاقات العقلية الخطيرة والسبائين ( غير المعنيتين بمعيار بنتمام ) . وان جزءا من المسألة يقوم ، كما يبدو ذلك بوضوح في المجادلات حول الاجهاض ، على تقرير من سيعمد شخصا . فيجب ، إذن ، الدفاع عن معايير الشخصية بمساعدة حجج دقيقة .

ويفترض مبدأ المنفعة وجود معيار يسمح بتعريف الخير في ذاته . والصيغة الجردة كذلك القائلة أنه « يجب رفع المنفعة الصافية الى الحد الأعلى » ، لا تقول لنا ما الذي يجب رفعه الى الحد الأعلى . وان معيارا للخير يسمح بالانتقال الى صيغ مشخصة وقابلة للتطبيق ، كذلك القائلة أنه « يجب رفع جملة تلبية الرغبات ، دائما ، الى الحد الأعلى » . ان مبدأ المنفعة هو مبدأ رفع الى الحد الأعلى يحرض من يتبنونه على ان يرفعوا الى الحد الأعلى كل ما عرفه معيارهم للخير بوصفه جيدا في ذاته . والمبدأ مطبق مباشرة ، في حالة نفعية الفعل ، على الافعال .

وهذه النقطة الأخيرة تثير صموبات : فالتطبيق المباشر للمبدأ على أساس مقارنة فعل بعد فعل يمكن أن ينتج :

أ - صدامات مع « القناعات الأخلاقية العادية » ( يمكن رفع المنفعة ، في حالة خاصة ، بأبواق الأذى بأحدهم مثلا ) .

ب - عدم رفع المنفعة الاجمالية الى الحد الأعلى حتى لو رفعت المنفعة الى الحد الأعلى في كل حالة مأخوذة منفردة ( يمكن لشخص يرغب في أن يكون عدّاء أن يرى ، كلما حان وقت التدريب ، أنه



يرغب في فعل شيء آخر بحيث أنه حين يرفع الحد الأعلى ، دائما .  
طلبية الرغبة في كل حالة خاصة لا يلبي ، قط ، رغبته العامة في  
أن يكون عداء .

بالمواجهة هذه الصعوبات وغيرها ، اقترح هار ونفعيون آخرون  
تصورا ثنائي المستوى للأخلاق يقوم على نوع من نفعية القاعدة على  
المستوى الأول ، وعلى نوع من نفعية الفعل في المستوى الثاني ،  
أو المستوى الحرج . والعنصر الأساسي في نظرية المستويين لدى هار هو  
أن نفعية الفعل تستعمل في المستوى الحرج لاختيار العلامات التي  
تسمح ، بعد ذلك ، بتوجيه حياته في المستوى الحدسي . والعلامات  
المختارة ستكون تلك التي ترفع المنفعة إلى الحد الأعلى لو طبقت بصورة  
عامة . وهكذا ، وبما أن اختيار هذه العلامات قد جرى مع حساب  
حساب لمواقف يمكن ، احتمالا ، أن توجد فيها ، فإن الفعل المتوافق  
معها سيعطينا أفضل فرصة لعمل ما هو صحيح ، أي لانجاز الفعل الذي  
تكون نتائجه العامة في جودة نتائج أي اختيار آخر على الأقل . ونظرية  
هار ليست نتيجة الا بصورة غير مباشرة بقدر ما تستبعد ، على المستوى  
الحدسي ، كل لجوء هام إلى نتائج الأفعال . وهذا ما يلغي ، فعليا ،  
الصراعات مع « الرأي المشترك » وهذه النظرية تتجنب ، بقدر ما لا تطبق  
مبدأ منفعة فعل بعد آخر ، المسائل التي تولد من هذه المقاربة .

## النقائية الثورية

تطورت نظرية النقائية الثورة انطلاقا من تجربة الحركات النقابية  
الفرنسية . وغالبا ما يستعمل التعبير للإشارة إلى نظريات اشتراكية  
ترى أن نضال الطبقة العاملة ضد الرأسمالية يجب أن يمارس من جانب  
النقابات أو من جانب منظمات عالية أخرى وأن يتخذ صورة أعمال

مباشرة كالأضرابات والاضراب العام بدلا من أن يتخذ صورة فعاليات سياسية فضائية . ويجري ، أحيانا ، الحديث عن النقابية الفوضوية لوصف أكثر صورها اتصافا بالنضال .

ويجد طابع النقابية الثورية المضاد للسياسة أصله التاريخي في زوال « الاتحاد الوطني للنقابات » عام ١٨٩٤ . وهذا الزوال يطبع فشل الذين كلوا ، في الحركة العمالية ، يدممون استراتيجية الاضراب العام وهزموا من جانب القوى السياسية لحزب جول غيد العمالي الماركسي . وقد أسس « الاتحاد العام للعمل » في السنة نفسها ، كما أسس « اتحاد بورصات العمل » . وقد قوى قمع الحكومة القاسي للاضرابات وجهة نظر النقابية المعادية للدولة . وقد كان لفرنسا ، على الرغم من نظامها السياسي والإداري المركزي الى درجة مرتفعة والمعد ، اقتصاد تقليدي ، نسبيا ، بسبب المكنة المركزية التي كانت تشغلها ، فيه ، الحرفية والمشروعات الصغيرة . ونتيجة لذلك ، حدث لدى النقابات انطباع بأن الاقتصاد المركزي لم يكن مستحيلا حتى ولو كتب ماركس عكس ذلك . وكان هناك ، أيضا ، من يعتقد أن جذور النقابية تبقى في تقاليد اللا مركزية اذا ركزت الهيئات العمالية على الفعالية الاقتصادية متجنبة السياسة .

وقد اثبتت النقابية الثورية ضمن شروط مشابهة في البلدان المتوسطة الأخرى . ففي إيطاليا ، نظمت النقابية حول « اتحاد نقابي » وبقيت شعبية حتى امتصها الفاشيون . وفي اسبانيا ، كان لـ « الاتحاد الوطني للعمل » ( ١٩١١ ) ، منذ بداية الجمهورية ، أكثر من مليون عضو . وبقي قويا خلال الحرب الأهلية وزال عام ١٩٣٩ ، بعد انتصار فرانكو . ولم يتطور هذا النوع من النقابية في بلدان أخرى أكثر تصنيما . ففي الولايات المتحدة ، لم تبلغ منظمة « عمال العالم الصناعيين » ( ١٩٠٥ ) أكثر من ٦٠ ألف عضو كحد أعلى ( حتى ولو أحرزت هذه الحركة عددا من الانتصارات في اضرابات عامة محلية ) . وكان أعضاؤها ، بصورة

رئيسية ، عمالا من غير الناطقين بالانكليزية او لا يسكنون المدينة ، كعمال مناجم الغرب . وكانت المنظمة شعبية بين عمال المرافئ داخل الولايات المتحدة ، وكذلك خارجها ( خاصة في استراليا خلال الحرب العالمية الاولى ) .

وقد اهتمت هذه المنظمة وتقاتلت اخرى بعمليات عنف وتخريب على الرغم من ان نظرية النقابية الثورية اكثر اعتدالا بكثير مما يظن الجمهور عامة . وفرنان بيلوتيه ، قائد « اتحاد بورصات العمل » هو احد الابهاء المؤسسين للنقابة الثورية . وقد أكد ، عام ١٩٠٢ . انه يجب رفض الثورات الدامية لان البورجوازية هي الوحيدة المستفيدة منها . وكان بيلوتيه يتصور الثورة رفضا كبيرا اذ « تدبر الجماهير ظهورها » للسلطة القائمة من خلال اضراب عام . اما جورج سوريل الذي لم تكن له علاقة قوية بالنقابية الثورية الرسمية ولكن كتابه « تأملات في العنف » ( ١٩٠٨ ) كان ، احتمالا ، أدق مقاربة لنظرية النقابية الثورية ، فقد انضح نظرية للاضراب العام وأكد ان لهذا الاخير معنى اساسيا مختلفا ، كليا ، عن الثورات السابقة . ان للعنف البروليتاري حدودا داخلية لان النقابيين يرفضون استعمال سلطة الدولة لضمان اهدافهم الخاصة . و « العنف » في نظر سوريل ، هو ، ببساطة ، التمرد ضد المؤسسات القائمة ، في حين ان « القوة » تشير الى القمع في جانب هذه المؤسسات . ولن تكون أية آلية من آليات الدولة ضرورية ، في التنظيم البروليتاري المقبل ، لان السياق غير الثقافي الذي يقع ، فيه ، العمال يستبعد النماذج الطوباوية . فلا يمكن قسر الواقع على التوافق مع خطة سابقة التصور . ولا تحتلج الثورة الى مثل هذه المخططات لان المجتمع الاشتراكي موجود ، من قبل ، داخل النقابات وبورصات العمل .

وكانت الممارسة ، أحيانا ، أشد عنفا مما كان يتوقعه سوريل ، وحدثت ، في بلدان عديدة ، مواجهات عنيفة بين العمال والسلطة القائمة.

وقد سود فشل الاضراب الانكليزي العام ، عام ١٩٢٦ ، صورة هذا النوع من الممارسة على الرغم من انه لم يجر من جانب نقابيين ثوريين . وقد استبعدت المركبة المعادية للدولة ، عمليا ، من جانب قوى الاممية الثالثة وتسييس الحركات الاشتراكية الاوروبية .

## نيتشه فريدريك ويلهم

( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ )

فيلسوف الماني ، عين عام ١٨٦٩ في كرسي الفلسفة الكلاسيكية في جامعة بال . وهذه التسمية لن تؤيد ، بالنسبة لمعظم جامعي تلك الفترة ، بعد ثلاث سنوات ، في عمر التاسعة والعشرين ، بنشر أول أعماله الكبيرة « ولادة التراجيديا » ( ١٨٧٢ ) . وهذا الكتاب المهدى الى المؤلف الموسيقي الذي كان موضع اشد المسألة ، رتشارد فاغنر ، يعيد طرح مسألة التصورات الشائعة في ذلك العصر حول التراجيديا والفن الاغريقي . وقد اثار سجلا عنيفا مع الخصوم الجامعيين لنيتشه الذي كانت صحته تتدهور . وتخلى نيتشه عن الامل في الالة تجديد للثقافة عن طريق النظام التربوي وموسيقى فاغنر ، وقطع علاقاته معه واستقال من الجامعة عام ١٨٧٩ . وقضى السنوات العشر التالية في جنوب سويسرا أو شمال ايطاليا ، ونشر مؤلفاته الرئيسية : « هكذا تكلم زرادشت » ( ١٨٨٣ - ١٨٨٤ ) و « ما وراء الخير والشر » ( ١٨٨٦ ) و « أصل الاخلاق » ( ١٨٨٧ ) و « غسق الاصنام » ( ١٨٨٩ ) و « عدو المسيح » ( ١٨٩٥ ) . وقد نشرت ترجمته اللاتينية « هذا هو الانسان » بعد وفاته ، عام ١٩٠٨ . ونشر منفرد وصيته ، انطلاقا من أوراقه ، مؤلفا اطلقوا عليه اسم « ارادة القوة » ( ١٩١١ ) . وقد تبين ، مؤخرا ، انه مؤلف ، بصورة اساسية ، من أوراق تركها نيتشه جانبا وكان يجب ، لهذا السبب ، مقاربتها بحذر .

وقد أصيب نيتشه بالجنون عام ١٨٨٩ ، وقضى السنوات الاحدى عشرة الاخيرة من حياته تحت رقابة أمه وأخته . وكان عمله ، قبل ذلك ببضع سنوات، يثير اهتمام وجه ثقافية كبيرة في أوروبا. وكان يعد ، منذ وفاته ، واحد من أكبر المفكرين الاوروبيين . ومنذ ذلك الحين ، عرفت شهرته تقلبات ، بسبب الاستعمال ( المخادع ) لعمله من جانب النازيين جزئيا . ومع ذلك ، يمكن التسليم بأن فكره قد أخصب القرن العشرين. وكتابات نيتشه تشهد ، من حيث شكلها ، بكل جلاء ، على نوايا ثقافية كانت تتجاوز الفلسفة الجامعية تجاوزا واسعا .

كان نيتشه يضمن عمله شعرا والفنا ومجازات واعترافات وتانيات يعترضها ، على كل حال ، مقاطع فيها حجج تقليدية ، بدلا من أن يتوجه الى قرائه من خلال أبحاث تقليدية .

وإذا كان نيتشه قد مارس مثل هذا الميخ من الأنواع ، فذلك لانه كان يعتقد أن تعاليمه يجب أن لا تكون موضوع حكم عقلاني ، بل يجب أن تمس القارئ على مستوى أعرق من ذلك . وبدلا من تفسير العالم، كان نيتشه يريد تفتير بأفكاره ( ولهذا السبب لا يستطيع اقناعنا بتعمير تقتصر على عكس مصادر العالم الذي نواجهه ونبتته ، بل هو يسمى ، بالاحرى ، الى ادهاشنا الى درجة تحويل كينونتنا في العالم ) .

ومنذ الأعمال الاولى لنيتشه، نجد صعوبات هذه المقاربة وأخطارها. فهو يركز ، في « ولادة التراجيديا » ، على دورها في خلق ثقافة المدينة الاغريقية والمحافظة عليها . وهو لا يهتم بالفرد فقط ، بل بالجماعة أو، بصورة أدق ، بالبنية التي تجعل الثقافة الخاصة لثقافة ما ممكنة . وهو يرى أن الاغريق حلوا ما سوف نسميه مسألة السلطة . فقد وجدوا وسيلة تحديد ما كان يعنيه أن يكون المرء اغريقيا دون أن يستند ذلك الى شيء خلاف أعمالهم . ويقول نيتشه أن التراجيديا قد لمبت دورا أساسيا في المحافظة على هذا اليقين الذاتي وبعثه الناجع . ويتساءل

نيتشه ، اذ ذاك ، عن العلاقة بين الثقافة والسلطة في العالم الحديث الذي يلقي ، فيه ، المسألة نفسها : الى اي شيء يمكن أن تستند ثقافة دون سلطة ؟

ويرى نيتشه ان العالم الحديث يجتاز أزمة . وهي في موقع الحضارة منذ وقت طويل اذ تعود اصولها الى الفكر السقراطي والمسيحية . وتجليها الذي نراه أفضل الرؤية هو « موت الاله » وخاصتها الاساسية هي العدمية . ويقصد ، بهذا المصطلح ، الحالة التي تستمر ، فيها ، الكائنات البشرية في البحث عن مبدأ السلطة في الوقت نفسه الذي يصنعون ، فيه ، الشروط من أجل أن لا يستطيع هذا البحث بلوغ غايته . وكان يرى أن هذه الحالة ستسود العالم خلال المائتي سنة القادمة .

ويريد نيتشه أن يبين أن البشر يستعملون افتراضات مسبقة تحميهم وتجنبهم مواجهة واقع شرطهم . وهكذا يتابع نقد الابدولوجية التي افنتحتها كانت . و « الاصنام » التي يتنبا بنهايتها هي بنات العلم القريبة لـ « التماثل » التي كان يتحدث عنها ماركس و « الطواطم » التي كانت تولف ، في نظر فرويد ، الوسيلة التي كان البشر يحاولون بها ، حماية انفسهم من المواجهة المباشرة لاسس الحضارة .

وعلى كل حال ، فإن نيتشه اصلب في نقده مما هم عليه كانت او ماركس أو فرويد . فهو ينمي ، في « أصل الاخلاق » ، ان ممارسات العالم وتفسيراته يجب أن تفهم بموجب مقاربة « سلالية » كسلالة مشتركة لها جذورها في الافعال التي هي انعكاس لعلاقات السلطة والالتقية . وهو ، هنا ، يقلد نقد هيجل عن وعي . فهذا الآخر كان قد اطلق ، في مقطع شهر ، اسمي « السيد » و « العبد » على حدي العلاقة التي يكتشف ، فيها ، المضطهدون ، في شروط اضطهادهم ، مصادر تحررهم نفسها . ويطلق نيتشه اسمي « اخلاق السادة » و « اخلاق العبد » على الشكلين الرئيسيين اللذين اتخذتهما الاخلاق ويرى ،

كبيغل ، انه من منطلق اخلاق العبيد ، نفس اسس اخلاق السادة . ولك انتصار اخلاق العبيد ليس ، بالنسبة لنيثشه ، مرحلة نحو صورة اكثر ارتفاعا لومى . انه ، بالاحرى ، السيطرة التدريجية لشكل من الإناتية يقتضي وجود الاضطهاد المحافظة على الشعور بالذات . والاضطهاد لا يقود ، على عكس ما يعتقد هيجل ، الى التحرير ، بل الى صور اعقد واكثر استيطانا للاضطهاد الذاتي . وقد طور هذا التحليل في القسمين الآخرين من « اصل الاخلاق » . واخلاق العبيد لا تتوقف عن التوسع ، وقد انتصرت الى حد أصبحت ، معه ، صورة الوجود في العالم ، الحياة . واذا كان كل شيء مصنوعا من جانب اخلاق العبيد ، فان ما فعله الكائنات البشرية لن يفعل سوى تركز شروط استبعادها الخاص . ويتشبه ، خلافا للمركس والليبراليين لا يعتقد ان وضعنا الحالي يحتوي على شروط تجاوزه .

ويطلق نيثشه اسم « ارادة القوة » على ما يؤدي الى كون كل فعل بعيد ، حتما ، انتاج الشروط التي تجعله ممكنا . وتميز ارادة القوة ، على هذا النحو ، كل الافعال ، بما فيها اكثرها اتصالا باخلاق العبيد . وعلى عكس ما يقوله عنه عدد من المعلقين ، لا يعد نيثشه ارادة القوة قيمة ايجابية ، بل نواة لكل فعل بشري .

وتتخلل عمل نيثشه تعليقات سيمسية ليست سلبية فيما يخص الفترة التي عاش فيها . الا ان المعلقين لا يلاحظون ان التقويمات السلبية تنصب على السياسة الحديثة . وقد كتب ، في ملاحظة تعود الى عام ١٨٨٦ ، انه « سيأتي الزمن » الذي سوف يتوجب ، فيه ، تحويل تصورنا للسياسة . ونيثشه قلق ، بصورة خاصة ، من جراء نمو الدولة الحديثة والتقويمات الأوروبية . فتضاعف الخصوصيات يحرم أوروبا من معناها ويقودها الى مأزق ( « هذا هو الانسان » حالة فافتز ) .

وهو يمارض القومية التي يعمدها معركة خطوط خلفية ضد تفكك الدولة ، ويتنبا بحروب « لم تشهد الأرض لها مثيلا » . وهذه الحروب

« من أجل السيطرة » ستطبع القرن القادم . ويرى نيتشه أن السياسة  
تُعد ، في القرن العشرين ، بمعرفة من الذي يحصل على ماذا أو متى ،  
بل بمعرفة أي تصور للعالم يمكن أن يفرض نفسه .

وينتقد نيتشه في نهاية حياته ، في « هذا هو الانسان » ، عمله السابق  
الذي يأخذ عليه كونه ليس سياسيا إلى درجة كافية . ولم يكن لديه ،  
وهو على حافة الجنون ، لا الوقت ولا الوسائل لبناء نظرية سياسية .  
وهو يدعي أن الشروط الحديثة حطمت النظام التسلسلي والامتيازات  
القديمة التي كانت قد أدت إلى انحطاط أوروبا . وهو يرى ، مع ذلك ،  
أن بنى السلطة الحالية تستمر ، مع ذلك ، في المحافظة على النظام القديم .  
ورسائله المتأخرة جدا ، في الوقت الذي كان ، فيه ، مطبوعا باليأس  
والمرض ، هي التي كتب ، فيها ، أنه يود أن يرى كل ممثلي النظام  
القديم يرمون بالرصاص ليفسحوا المجال لمن لهم « حق القيادة » . ولكن  
نيتشه لم يصف ، قط ، هذا المبدأ الجديد للسلطة .

الا ينبغي أن نرى مفتاحا للسياسة التي كانت تتلامح أمام ناظري  
نيتشه بالنسبة للقرن العشرين في كون البرهة التي عبر ، فيها ، عن  
افكاره السياسية تتطابق مع البرهة التي ولد ، فيها ، جنونه ؟

## الفكر السياسي لعصر النهضة

أن نمو الفكر السياسي في عصر النهضة ، منذ منتصف القرن الثالث  
عشر وحتى القرن السادس عشر ، مواز لتطور المدن - الدول الإيطالية .  
فمنذ القرن الثاني عشر ، قسمت إيطاليا إلى مدن يحكمها قناصل  
ينتخبون كل سنة وينتمون إلى الطبقات الشعبية كما ينتمون إلى  
الطبقة العسكرية . وقد وصف هذا النموذج من الحكومة ، منذ ذلك  
الحين ، بأنه جمهوري . وكلفت هذه المدن ، من حيث المبدأ ، تحت  
سلطة الإمبراطور ، سيدها ، ولكنها حصلت على استقلالها الفعلي لدى  
وفاة فريديريك الثاني ، عام ١٢٥٠ ، عندما أقامت حكومات شعبية اعطتها



سيادة وافعية . فهذه الانظمة الجديدة ، الاصلية جدا ، تصطدم ، اذن ، مع نظريات العصر السياسية المؤيدة للحكومات الملكية في سياق مسيحي : راجع الفكر السياسي في القرون الوسطى ) . وقد احيى ذلك الاهتمام بالفكر الجمهوري الكلاسيكي الذي يفضل الحكومة المختلطة واخلاقيته الانسانية ونظريته في دارية التاريخ . ولكن المدن التي كانت ، بشكل خاص ، في حاجة الى تبرير سيادتها طورت افكارا جديدة حول « السلطة المطلقة » و « السيادة » و « الدولة » ، والفكر السياسي في عصر النهضة اصيل مع اخذه بعين الاعتبار ، بصورة جديدة ، مفاهيم لعصور القديمة والقرون الوسطى .

وقد ازهرت الايديولوجية الجمهورية بعد ترجمة « سياسة » ارسطو حوالي عام ١٢٠٠ . وكما بين ديفيس وروبنشتاين ، اطاح مؤلفون مثل برونيتو لاتيني ( المتوفى عام ١٢٩٤ ) وبتوميليه دولوك ( المتوفى عام ١٣٢٧ ) وريميجيو دوجيرولامي ( المتوفى عام ١٣١٩ ) باولويات الفكر السياسي القروسي . ولا شك في ان توما الاكويني قد تاجر ، في مبادئ النظام « ( حوالي عام ١٢٦٥ ) ، بارسطو في تصنيفه المثلث للحكومات ، ولكنه يفضل حكومة شخص واحد مع اعترافه بمزايا حكومة الاشخاص المتعددين . وبالمقابل ، فان برونيتو لاتيني يفضل الحكومة الآتية من الشعب على الملكية ، في كتابه « الكنز » المكتوب عندما كان منفيا في باريس حوالي عام ١٢٦٠ بعد ان كان مستشارا لاول حكومة شعبية في فلورنسا . ويدعم بتوميليه دولوك هذه المقاربة لصالح الحكومة الجمهورية ، في كتابه « تنمة لمبادئ النظام » ( حوالي ١٣٠٢ - ١٣٠٥ ) الذي يبين فيه ان هناك مشابه هامة بين المدينة الاغريقية والنظام السياسي للمدينة الإيطالية .

ويستخلص الاخ ريميجيو دوجيرولامي ، وهو راهب فرانسيسكاني من فلورنسا ، نتائج الجمهورية في مقولية : « الخير المشترك » ( ١٣٠٢ ) ر « خير السلام » ( ١٣٠٤ ) . وهو يكتب ، مستشهدا بارسطو ، ما يلي : « المدينة اهم من البيت والفرد لان الكلية تسود الاجزاء بالضرورة » .

وهو يرى ، مستعيدا شيشرون الذي استشهد بافلاطون ، أن البشر يجب أن ينسوا مصلحتهم الخاصة لصالح جملة المواطنين لأن الإنسان يولد لنفسه ، ولكنه يولد ، أيضا ، لبلده واصدقائه . يؤكد ريميجيو ، منذ ذلك الحين ، مبدئي مصلحة الدولة والوطنية اللذين سيتوسع ، فيهما ، ماكيافيلي في القرن السادس عشر .

وطورت روابط تجار فلورنسا مقاربة أكثر اتصافا بالمساواة . فقد رأت ، بموجب المبدأ الحقوقي الروماني ، أن على كل الروابط أن تشارك على قدم المساواة ، في حكومة المجموع . ولم تصمد جمهورية روابط التجار لتمرّد الحرفيين الفقراء ، عام ١٣٧٨ ، ولكنها نشطت النقاش السياسي في القرن الرابع عشر . ويستعيد مارسيل دوبادو مسألة العلاقات بين الفرد والدولة ، في « المدافع عن السلام » ( ١٣٢٤ ) . ومارسيل الذي يؤمن ، كارسطو ، بالطبيعة السياسية للإنسان ، يرى أن القوانين يجب أن تصنع لكل السكان أو القسم الأعظم منهم الذين سيمبرون عن أنفسهم في هيئة عامة . وسوف تكون لهذه الأخيرة ، أيضا ، السلطة على الكنيسة . ويبدو أن نظرية السيادة الشعبية هذه بشرت بالتصورات السياسية في حدود الأغلبية و « لعبت دورا رئيسيا في تشكل أكثر صيغ الجمهورية راديكالية في بدايات العصور الحديثة » على حد قول سكينر .

وكان فكر جامعة باريس قوى النفوذ في ذلك العصر ، ولكن خبرة الدول الإيطالية المطبوعة بتجربتها لحياة المدينة والفئات ، هي التي كان لها ، على الرغم من كل شيء ، أكبر الأثر في التأمل السياسي . وقد انهزلت معظم المدن - الجمهوريات لتصبح أقطاعات أو دولا استبدادية في حين طور الفكر الجمهوري ، بصورة متزايدة التكرار ، موضوعي الحرية والمساواة . وتعني « حزية » القرن الرابع عشر ، عامة ، انعدام السيادة الخارجية ، ولكنها تشير ، أيضا ، في كتابات المستشارين الإنسانيين لفلورنسا ، كولوشيو سالوتالي ( المتوفى عام ١٤٠٦ ) وليوناردو برونو ( المتوفى عام ١٤٤٤ ) ، إلى الحرية الدستورية ، حرية العيش في ظل

قوانين اتخذها مجموع المواطنين ، كما كتب الثاني في « تقرير مدينة فلورنسا » ( ١٤٠٢ ) . والمساواة هي الحماية التي توفرها الدولة للفقراء بفواتين ضد الاغنياء الاقوياء . الا ان برونو عدل عام ١٤٣٩ ، في مطلوه « دساتير الفلورنسيين » ، وصفه للدستور الشعبي لفلورنسا معرفا ايها كدولة مختلطة ارسطوطالية تعدل ، فيها ، الصلاحيات الشعبية - كالمناصب السياسية القابلة للتجديد في مدى قصر والموزعة بالقرعة - بالاشراف الاوليفارشي على التشريع والجيش .

وقد تحولت نظرية فلورنسا الجمهورية ، في النصف الثاني من القرن الخامس عشر ، في ظل حكومة أسرة الميديشي . واطاح برتولوميو سكللا ( المتوفى ١٤٩٧ ) ، وكان مستشارا لفلورنسا ، باطروحة برونو الجمهورية مؤكدا ، في كتابه ، « حوار حول القوانين والاحكام » ( ١٤٨٣ ) ، ان حكومة رجل واحد حكيم وقادر على ابداء الرونة افضل من الحكم بموجب قوانين راسخة ، وهو يرى ، فضلا عن ذلك ، ان التخصص افضل من التعددية والتناوب في المناصب الحكومية . وقد تأثرت هذه الجمهورية الجديدة بافلاطون الذي ترجمت مؤلفاته ونشرت بين عامي ١٤٦٣ و ١٤٨٤ . ورفض ماكيافيلي وفيشلردان وفيتوري ، وهم فلورنسيون من النصف الاول للقرن السادس عشر ، المثالية الافلاطونية بمد سقوط الميديشي للمناداة بواقعية جديدة ، ولكن كتاباتهم تعكس ، مع ذلك ، تأثيرها الدائم في الفكر السياسي النخبوي لذلك العصر .

وازهزت الانسانية السياسية في القرن الخامس عشر عندما نمت فكرة طبيعية انسانية سياسية في جوهرها ، مستلهمة من التقليد الجمهوري . في هذه القاربة ، يعبر الانسان الذي هو مقياس كل شيء عن نفسه في اللغة والتاريخ . وتبين المناقشات السياسية كيف أصبحت الانسانية السياسية لسنوات ١٤٢٠ - ١٤٣٠ ، منذ ذلك الحين ،

جزءاً لا يتجزأ من التجربة السياسية الفلورنسية . وهي خطاب تستخدمه النخبة لاقتناع المواطنين بصحة سياستها ، ولكنها ، أيضاً ، موقف جديد حيال التاريخ جرى تصويره بوصفه الأساسي الذي يمكن ان تنضج ، عليه ، السياسات بصورة مشخصة .

ولهذا الموقف الجديد حيال التاريخ نتائج هامة في الفكر السياسي . فقد كان مؤلفو عصر النهضة يعتقدون ، متأثرين بعلم التنجيم العربي وبتاريخ العصور القديمة ، ان العالم الموجود « حالياً قد وجد سابقاً باسماء مختلفة وفي أماكن مختلفة وازمنة مختلفة من الماضي » . والامر يدور حول اكتشاف هذه المشابهة ، كما يقول غيشاردان ( حوار حول النظام ) . والتاريخ ، بموجب هذه الأطروحة الدورية ، لا يصف الانسان والعالم الذي يعيش ، فيه ، فقط ، بل يوحي بما سيحدث في المستقبل ، ومن هنا قيمته بالنسبة للنظرية السياسية . فالانسان محدود بالسلوك الذي عينته له الكواكب عند ولادته ومن جانب « الزمن الذي يجري » ولعبة الحظ التمسفية ، ولكنه يستطيع ان يتعلم أهمية المرونة والسرعة في العمل في اللحظة المناسبة بفضل التاريخ ( راجع ماكياڤلي ) . وهذه الرؤية الحتمية والنسبية تعارض الفكرة المسيحية القائلة ان التاريخ هو قصة الخلاص بالنعمة الالهية . وقد أسهمت في ثورة القيم السياسية في نهاية عصر النهضة .

وقد شجعت هذه الثورة من جانب الاحداث السياسية ، ولاسيما صعود السادة أو « المستبدين » . ومن المؤكد ان الحكام الجدد وضعوا حدا لتصارع الفئات وسعوا الى تبرير سلطتهم الواقعية . وعند ذلك ، ظهر ادب اميري جديد يمتدح مزايأ السلام والامن اللذين اتى بهما الامراء . وبترارك ( المتوفى عام ١٣٧٤ ) الذي يسمي نفسه جمهورياً يفضل طغيان فرد على الطغيان الشعبي ويكتب رسالة مديح لفرنشيسكو كارارا ، سيد بادو ، ليشرح « كيف يجب ان يحكم امير مدينته » . والادب الاميري الذي نما في عهد القادة ( الكوندوتييري ) ، أمثال

الفيشكوني والسفورزا في ميلانو ، والفونزاغيه في مانتو ، والمونيفلترو في اوريينو ، قابل مدح المدن من جانب الجمهوريين . فقد كتب برتولوميو بلاتينا ، « حول الأمير » للفونزاغية أفضل المواطنين لميديشي فلورنسا . الا ان سيمونيتا بيرهن ، في « تعليقاته » حول حياة فرنسيسكو سفورزا : عن واقعية تبشر بالتصور السياسي لماكيافيلي . ويسلم الحقوقيون والمؤلفون السياسيون ، أيضا ، بالسلطة الواقعية للامراء الجدد . وجرى اجتياز خطوة هامة عندما قدر الحقوقي بارتولوس دوساسو فيراتو ( المتوفى عام ١٣٥٧ ) ان المدن الإيطالية ، لاسيما مدن توسكانيا التي لا تعترف بأية سلطة عليها هي حرة فعلا وتملك ، اذن ، مبدأ السلطة . وبموجب تمييز بارتولوس بين الطغاة الذين لا يملكون صفة قانونية والذين يتصرفون كطغاة ، يكون ابيزو ديسته الذي سمي « سيدا دائما » لفيراري بموافقة الشعب ، عام ١٢٦٤ ، شرعيا . وبالمقابل ، فان لوران دوميديشي ( المتوفى عام ١٤٩٢ ) يمد طاغية لانه ، في الوقت نفسه ، يتصرف كطاغية ولا يملك صفة شرعية . والتباين بين القوة الجلية للوران دوميديشي في فلورنسا وعدم امتلاكه للكيان الدستوري حرض الفكر السياسي الجديد في متعطف القرن ، يمد زوال الأمير وفي برهة غزو ايطاليا من جانب ملوك فرنسا .

وحوالي عام ١٥٣٠ ، رأى ماكيافيلي وفيشلردان وفيتوري انعدام الصفة الشرعية ليس هو الذي يصنع الطاغية . ويعتقد فيتوري ان كل الانظمة ضروب من الطغيان ، سواء اكان ذلك نظام فرنسا أم نظام البندقية ، أم نظام فلورنسا . ويؤكد فيشاردان الذي يشاطره الرأي ان « كل سلطة سياسية تقوم على الطغيان وانه لا توجد سلطة شرعية » . وفي عام ١٥٣٦ ، يبرر هذا الفيشلردان نفسه الحكم المطلق للدوق الكسندر دوميديشي لان الدولة تتمتع ، عندما تقوم ، بسلطة مطلقة . ويقر ماكيافيلي في « خطابه » لعام ١٥٢٠ ، أيضا ، السلطات الكاملة للميديشي . فهذان المؤلفان يتخطيان ، اذن ، عن التمييز القديم بين « الحكومة الجيدة والحكومة السيئة » .

وفي القرن الخامس عشر ، خلق مفهوم « السلطة المطلقة » الذي كان غيوم دوكهام يستخدمه ، في القرن الرابع عشر ، لتعريف القدرة الالهية الكلية ، طبق هذا المفهوم على السلطة السياسية . ويمكن ان يضم اليه مفهوم السيادة الذي لم يكن جديدا كما لاحظ جان بودان . وهو يعادل « الدستور السياسي » للمدينة الاغريقية وسيادة الكومونات الإيطالية والسلطة الكلية لروما القديمة - وهو ، بعبارة أخرى ، يعادل كل السلطات التي يعدها مكيافيلي وغيشاردان صلاحية أساسية للحكومة القائمة . وضم اليه ، أيضا ، مفهوم الدولة . واصبحت هذه الكلمة تشير منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، الى كيان عام مع السيادة الكاملة . ومصالحة الدولة هي ، في نظر غيشاردان ، المصلحة العامة التي ترجع على الاخلاق المسيحية : « عندما اتقول انه يجب قتل جميع سكان بيزا أو حبسهم ، فربما كنت لا اتحدث كمسيحي ، بل بموجب مصلحة الدول وممارساتها » . وعلى الرغم من ان مكيافيلي لا يستعمل هذا المصطلح ، فانه يقابل ، أيضا ، بين المصلحة السياسية للدولة والأخلاق الخاصة . واصبح تعبير « مصلحة الدولة » الذي يرمز الى الكفاية السياسية اللازمة لصيانة دولة مزدهرة شعبيا مع « مصلحة الدولة » ، وهو مؤلف لجيوفاني بوتيترو نشر عام ١٥٨٩ . ولكن المفهوم كان قد أصبح ، من قبل ، مألوفاً لدى المؤلفين الإيطاليين .

وقد ضعفت القيود التي كانت الحكومات ترضح تحتها ، تقليدياً ، خلال عصر النهضة ، في إيطاليا ، نتيجة لموقف الحكام الجدد النقدي حيال الكنيسة . فيري تاجر فلورنسي ، في بداية القرن الخامس عشر ، ان من المستحيل ادارة الدول بموجب التعاليم المسيحية كما كانت تعلم في ذلك العصر . وسوف يردد مكيافيلي وغيشاردان فكرته بعد قرن بتمنيهما ان يفصل بين السياسة والذين فضلا افضل . ويرى الأخ باولو ساربي ، في حوالي نهاية القرن السادس عشر ، مثل غيشاردان - ومثل بودان وهوبز فيما بعد - ان احدا لا يبالي بطبيعة الدولة منذ ان تطبق العدالة دون تحيز .



## حرف الهاء

هاير ماس

هارنفتون

هاملتون

هايك

هبولت

الفكر السياسي الهندوسي

هوزر

هوركهايمر

هولباخ

هيدغر

هيرد

هيرزن

هيفل

الهيفليون الشيب

هيفليثيوس

هيوم

الهيمنة





## هابرماس جورج (مولود عام ١٩٢٩)

فيلسوف وعالم اجتماعي ألماني وبعد أهم مفكر معاصر في مدرسة فرانكفورت للنظرية النقدية . وهو ، كمفكرين آخرين من مدرسة فرانكفورت ، يرفض الفكرة الماركسية التقليدية القائلة ان نقد النظام الرأسمالي يجب ان يقوم على اللجوء التميز للبروليتاريا . ومجمل عمل هابرماس هو سعي وراء أسس معيارية مناسبة لنظرية اجتماعية نقدية . ركز هابرماس على مفهوم العقلانية ومسألة التعقيل الاجتماعي . وقد انتقد رد الأولى الى أداة حاسبة خالصة وحاول بناء مفهوم يسمح بفهم «نقد أفضل للضرورة» الوحيدة الجانب «للتعقيل الاجتماعي التي تتميز نمو الرأسمالية . وهذا الانعدام في التناظر يقابل نزعة متزايدة لدى المجتمع الى تهميش الاتجاهات الواعية المعيارية والجمالية ، لصالح اتجاه تقني . وهذا التركيز المزوج على العقلانية والتعقيل الاجتماعي قاد هابرماس الى التصدي لقضايا مجردة كالاستمولوجيا وفلسفة اللغة ، وكذلك لقضايا النظرية الاجتماعية المشخصة كمسائل شرعية الرأسمالية المتقدمة وأهمية الحركات الاجتماعية الجديدة ( النساء ، الايكولوجيون الراديكاليون ، الحركات الثقافية المضادة ... ) .

ويقدم مؤلفه الرئيسي الأول « المعرفة والاهتمامات البشرية » ( ١٩٦٨ ) ، نقدا ابستمولوجيا للنموذج الوضعي للمعرفة ( راجع الوضعية ) . وهو يرى ان هذه المقاربة لا تأخذ في حسابها سوى واحد من الاهتمامات المكونة للمعرفة - اهتمام التقنية . وهذا النموذج يهدد باغتصاب مكان نماذج أخرى للمعرفة ، أساسية بالدرجة نفسها ، تأخذ بعين الاعتبار اهتمامات أخرى مكونة للمعرفة ويمكن أن تساعد على فهم مسائل التعقيل الاجتماعي . والمعرفة التفسيرية جواب على الاهتمام العملي بالتفاعل الاتصالي ، والمعرفة النقدية والمحركة ( كالنظرية النقدية الاجتماعية ) ترد على الاهتمام بالتحريك بالفألها بنى السيطرة .

وحوالي منتصف السبعينات ، تحول هابرماس عن المخطط الذي يربط المعرفة والعقل الى اهتمامات عمومية وأساسية على الصعيد الأنثروبولوجي . وانتقل مركز الاهتمام من الإبتيمولوجيا نحو اللغة . وهو يؤكد أن تفسيراً جيداً للعقلانية لا يمكن أن ينبثق عن تأملات في الاهتمامات المكونة للمعرفة بل ، بالأحرى ، عن إعادة نظرية للكفاءة التي يبرهن عنها الفاعلون في تفاعلاتهم اللغوية . فعندما ينخرط الفاعلون في فعل اتصال ، أي عندما يضعون أنفسهم في موقف « فهم وفهم » فانهم ينسبون الى بعضهم بعضاً ثقة متبادلة بسبب صحة المقتضيات الأساسية التي تكمن وراء أفعالهم الكلامية . وهابرماس يقول بوجود ثلاثة نماذج من المقتضيات العمومية : الحقيقة والشرعية المعيارية والاختلاس . وكل فاعل يتمتع بفهم حدسي للفروق بين هذه المقتضيات والصورة التي تحترم بها . والشرعية المعيارية هي أهم هذه المقتضيات بالنسبة للنظرية النقدية . ويرى هابرماس أنه يمكن الحكم على شرعية أي معيار بالتقياس مع قواعد محاكمة الخطاب العملي التي تعرف خطاباً مثالياً يكون التأثير الوحيد الصالح ، فيه ، هو قوة الحجة .

إن هذه المحاولة لاشتقاق أساس معياري لـ « صحة الكلام » كانت موضع انتقادات . فقد أخذ عليها كونها إحدى صور التركيز الغربي على الذات . وحاول هابرماس الالتفاف على هذا الانتقاد ببيان أن تحليله لـ « الكفاءة الاتصالية » لم يكن مناسباً ، مباشرة ، إلا بالنسبة لأعضاء المجتمع الحديث . ولكن ذلك كان يتضمن أنه يقترح محاكمة مسفوسة لصالح « بنى الوهم الحديثة » من أجل أن يستطيع الاستمرار في تأسيس موقف عمومي على أسباب عملية . وهذا السبيل هو الذي انخرط فيه في الثمانينات ، ولا سيما في « نظرية التصرف الاتصالي » ( ١٩٨١ ) و « خطاب فلسفي حول الحداثة » ( ١٩٨٦ ) .

وهذه المؤلفات المختلفة تدافع عن فكرة « الطاقة العقلانية » للبنية المتمايزة للفكر الحديث التي تسمح بأن تنمو المعرفة في الدوائر الثقافية

التي تقابل ثلاثة مقتضيات للصحة : العلم والتكنولوجيا ، الحق الحديث والاخلاق بمد الاصطلاحية ، الفن الحديث والنقد الفني الحديث . وهذا المنظور للطاقة المثلثة لنمو المعرفة الذي يفتح حوله « الحداثة الثقافية » هو الذي يستخلص هابرماس ، انطلاقا منه ، تطيله النقدي للتحديث او للتعقيل الاجتماعي . وهو يرى ان سيرونة التحديث قد انضجت على اساس واحدة من هذه الطاقات الثلاث فقط .

وهذا المنظور يقود ، على صعيد النظرية الاجتماعية ، الى اطروحة « استعمار الوجود » . فالتعقيل الوظيفي التزايد للحياة الاجتماعية المرتبط بمقتضيات الانظمة الاقتصادية والسياسية - الادارية يعني تناقص امكانية استعمال الفاعلين لكفاءاتهم النقدية والعقلانية في تنظيم حياتهم الشخصية . وخطب التحليل هذا يبين تفيرات هامة في تفكير هابرماس حول المجتمعات الرأسمالية المتقدمة . ففي بداية السبعينات يقدر هابرماس ، في « أزمة اضفاء الشرعية » ، ان الرأسمالية تصطدم بمسائل لاضفاء الشرعية غير قابلة للحل ، ولكنه لا يبين ، بدقة ، المجموعات الاجتماعية التي ستكون قادرة على ايجاد حل يسمح بالتحرر منها . اما في الاعمال الحديثة ، فان هابرماس يرى ان الرأسمالية تتمتع بمزيد من قدرات التكيف ويقدر ان مسألة « الاستعمار » قد بلغت درجة أكثر حرجا . الا انه أكثر دقة فيما يتعلق بالذين تتوجه اليهم النظرية النقدية ، في مرحلة اولى على الاقل . ان الامر يدور حول حركات جديدة . وما يربط بين هذه المجموعات هو انها تعمل بدرجات مختلفة ، خارج قواعد لعبة الحياة السياسية . « وبايجاز ، ان رهان الصراعات الجديدة ليس مسائل التوزيع ، بل قواعد صور الوجود » ولا يمكن تفسير هذه الصراعات السياسية كمجرد محاولات للاشراف على الدولة ، بل يجب ان تعد صراعات واخرة على هوامش النظام تنصب ، بشكل خاص ، على النقاط التي تكون ، فيها ، سيرونة التعقيل متقدمة قدما خاصا بتأثير ضغوط النظام .

## هارنفتون جيمس

( ١٦١١ - ١٦٧٧ )

كاتب سياسي انكليزي . ولد في اسرة ارستقراطية ودرس في اكسفورد ، في كلية الثالوث الاقدس ، قبل ان يقيم في اوروبا القارية . وقد خدم في لواء انكليزي في هولندا ولاحظ نظام البندقية السياسي . ووضع نفسه في خدمة تشارلس الاول ، ملك انكلترا ، بين عامي ١٦٤٧ و ١٦٤٩ ثم انسحب الى حياة دراسة ونشر « كومولت اوسيانا » عام ١٦٥٦ ، واتهم ظلما بالتآمر وسجن عام ١٦٦١ ، وهو ما اوقع فيه اضطرابا عقليا . وعندما حرر واصل حياته في وستمنستر ، ولكنه انتقطع من النشر .

كان اعجاب هارنفتون بالحكمة القديمة على درجة انطبع ، معها ، عمله ، احيانا ، بكلاسيكية مغالية . وعلى الرغم من لجوئه المتكرر الى حجج وتعايير مأخوذة من نظرية الجمهورية الكلاسيكية ، فانه كان يرى ان اعماله تقدم ، للمرة الاولى ، اجابات مضبوطة عن سلسلة من الاسئلة التي لم تؤخذ ، حتى ذلك الحين ، جيدا بعين الاعتبار والمتعلقة ، خاصة ، بدور الملكية والسلطة العسكرية في عمل الدولة . وهو يرى ان الملكية اساس كل شيء وانها تتجلى من خلال ثلاث صور متميزة للتوزيع : فقد تكون في يد شخص واحد او في ايدي عدة اشخاص ، او في ايدي عدد كبير منهم . وعلى الرغم من امكان وجود حكومات مضادة للتوازن ( الطغيان ، الاوليفارشية ، القوضى ) ، فان مدتها محدودة بالضرورة ، ولا يوجد ، في الواقع ، سوى ثلاث صور للحكومات الثابتة . ان الملكية محتكرة ، في النظام الملكي المطلق ، من جانب العاهل ، في حين يحافظ جيش من الموزقة على النظام . . ويوجد ، في الملكية المختلطة ، نبلاء يملكون الارض ، والارستقراطية واتباعها مكلفون بحمل السلاح . ويتحقق حكومة شرانة

( كومنولث ) عندما تكون الملكية على درجة كافية من التناثر بين الذين يستطيعون العيش يوسائلهم الخاصة ، وعندما لا توجد ارستقراطية . وعند ذلك ، تؤلف ميليشيا من المواطنين القوة المسلحة .

واكبر قسم من « اوسيانا » مكرس لاصاف تفصيلية لنظام دستوري متناظر ينتمي تحقيقه الى اولفاوس ميغاليتور ، وهو شخصية لا بد ان تذكر بكرومويل . الا انه ليس لنظرية هارنفتون بعد تاريخي فقط . فهو مقتنع ، بالفعل ، بان ترتيبا دستوريا مناسباً يؤمن تطابقا بين مقتضيات العقل ودوافع المصلحة سيكون قادرا على البقاء الى الابد بمنع نمو الاوليغارشية وباشرافه على توزيع الملكية بحيث تكون ، دائما ، على ما يكفي من التناثر ( . . . ) . وهو يعد نفسه مدينا للطبيب وليام هارفي ويرى ان « تشريحه السياسي » للدساتير الماضية يعطي تحليلا لاسسها في موثوقية وصف هارفي للدورة الدموية .

ويرجع هارنفتون الى ارسطو ومنظري الدستور المختلط . وهو ينادي بمجلسين تشريعيين ينتخبان بالاقتراع غير المباشر من جانب الملاكين ، مجلس للشيوخ مؤلف من اغنى الملاكين العقاريين تكون سلطته الوحيدة هي صيغة القانون ، ومجلس لصفراء الملاكين تقتصر سلطته على التصويت على التشريع الذي يعرض عليه . وسوف تقام سلطة تنفيذية . ودوران المناصب العامة سيعيق كل النزعات الاوليغارشية ، في حين يمنع تحديد حجم الملكية العقارية من خلال « قانون زرامي » كل تقهقر نحو ارستقراطية اقطاعية .

وكان هارنفتون يحاول ان يثبت لمواطنيه ان « انحلال الحكومة هو سبب الحرب الاهلية ، وان الحرب الاهلية ليست هي سبب انحلال الحكومة » . وقد عانت الملكية ، ومعها الاساس العسكري للسلطة الملكية ، سلسلة من الائتلافات في عهد اسرة تودور : وبما ان هذا الاساس قد زال ، فلم تكن « البنى الحكومية العليا » قادرة على البقاء بعده .

والدستور القديم لم يعد ، في هذه الظروف ، سوى رأسب وليست لديه اية فرصة لان يعاد اعتماده . ولذلك ، فقد كانت صياغة دستور جديد تبدو ضرورية . وبقدر ما كان هذا التغيير الاساسي لصور الحكم واقعا ضمن حركة قديمة تتضمن « الشعب » في جملته ، فان الدعوات الى حكم « القديسين » والى سيادة حزب « القضية الصحيحة والقديمة » ستبقى درن قوام ما لم تندمج في نزعة شعبية كتلك التي كان ينادى بها هارنفتون . ومن اجل تنويع هذه النظرية ، لم يكتف هارنفتون بقوله ان حكومة الشراكة الناجمة عن هذا الاجراء هي افضل شكل للحكومة لانها تجسد المصلحة المشتركة لكل المواطنين ، بل بين ، ايضا ، طريق حياة سياسية مستقرة ، بل راسخة ، بفضل تفسيره للتاريخ .

وقد ربطت اولى التفسيرات لفكر هارنفتون تحليله التاريخي بالمناقشات المتصلة بصعود البورجوازية العليا وافولها ، وركز معقون ( ولا سيما جون بولوك ) ، في مرحلة احدث ، على امادة تفسيره الاصلية لعقائد الانسانية المدنية والجمهورية الكلاسيكية ( لا سيما تلك التي عرضها ماكياغيلي ) المتعلقة بالمواطنة . وهذه الاخيرة تستند ، بصورة اساسية ، الى حفل السلاح ، وحمل السلاح يستند ، بدوره ، الى امتلاك المرء ارضا تكفيه للفيش مستقلا بدلا من ان يخضع لرؤساء ( راجع النزعة الجمهورية ) .

واعتبر هارنفتون ، كذلك ، رائد الضخ ضد الحكم المطلق التي انتشرت في برهة وفاته تقريبا . وقد اشار بولوك الى هذه المدرسة الفكرية بوصفها « هارنفتونية جديدة » . وكانت هذه المدرسة ترى ان الدستور كان ، في نهاية العصر الفيكتوري ، مهددا بالانهيار بسبب قوة سلطة تنفيذية كانت تستطيع افساد البرلمان بفضل سيطرتها على الخزينة العامة وتستطيع ارهاق البلد بفضل جيش محترف . وهناك

بعض السخرية في ربط هارنغتون بهذه المدرسة . والواقع هو ان الهارنغتونيين الجدد يقترحون قراءة للتاريخ مختلفة اختلافا اساسيا عى للرغم من اتفاقهم حول حمل الاسلحة كوسيلة لمقاومة الحكم المطلق . ان الملكية المختلطة ، بالنسبة لهارنغتون ، هي ، ان صح القول ، نظام مختل التوازن لا تكون فيه ، اية سلطة على درجة من القوة كافية لاعتراض السلطات الأخرى . أما بالنسبة للهارنغتونيين الجدد ، فانها نظام متوازن تصان ، فيه ، درجة معينة من الحرية ، على الرغم من تبعية النبلاء حيال الطبقات الاجتماعية الأدنى ، وذلك بسبب عدم حصر السلطة بين يدي شخص واحد .

## هاملتون الكسندر

( ١٧٥٥ - ١٨٠٤ )

رجل دولة امريكي ، مندوب الى المؤتمر الدستوري ( ١٧٨٧ ) ووزير للخزانة ( ١٧٨٩ - ١٧٩٥ ) ، كتب ، بالتعاون مع جيمس ماديسون وجون جلي ، « الاتحادى » ( ١٧٨٧ - ١٧٨٨ ) وهو سلسلة مقالات لصالح ابرام الدستور الاتحادي تعبر اصدق تعبير عن تفكير صانعي الدستور الامريكي . وكتب ، أيضا ، عدة مقالات سياسية وكراريس ورسائل . وقد جعل هاملتون من نفسه المدافع عن حكومة مركزية قوية وسياسة تصنيع اقتصادية ، مع شيء من الريبة حيال الشعب . وفكره معارض لفكر توماس جيفرسون .

أبد هاملتون فكرة الحقوق الطبيعية ، ولكنه يرى ، متاثرا بـهجوم وبلاكستون ، انه يجب تأمينها ، عمليا ، بالسلطة . وحالة الطبيعة هي ، ' . تصبح ، حالة حرب لانها تستلزم حق تطبيق المرء للقانون الطبيعي 'مخصصا . ويسلم المجتمع المدني ، بالتمريف ، بسلطة تنفيذية عامة يلتزم الحكماء ، داخلها ، بفرض احترام حقوق الحكوميين .

وفضلا عن ذلك ، يرى هاملتون انه مسموح للحكومة باستعمال  
كل الوسائل اللازمة لتحقيق اهدافها منذ ان لا يكون استعمالها ممنوعا .  
صراحة ، بموجب القانون ( ٠٠٠٠٠ ) .

ويؤلف الدين يحبون السلطة اكبر خطر على الحرية ، لاسيما في  
الحكومات الشعبية التي يكون المواطنون العاديون ، داخلها ، غير مجربين ،  
قليلي التبصر وضعيفي المقاومة امام ضروب التلاعب الديماغوجية .  
ويرى هاملتون ان الحكومة الحرة تقتضي ان يوازن من يحبون الشهرة  
المتعطشين الى السيطرة ، ومن اجل ذلك كان هاملتون معجبا بالدستور  
الانكليزي ، الا انه يرى ان عقل الانظمة ، في الولايات المتحدة ، هو نظام  
« الديمقراطية التمثيلية » من حيث ان الامريكيين مندفعون كثيرا الى  
الربح وقليلو الميل الى الفضائل المدنية . فليست الفضيلة ، في مجتمع  
سلمي ، سوى « ذيل مجاني للثروة » يجتذب الذين توقفت ، عندهم ،  
الرغبة في الثروة . وكان هاملتون يرى انه يمكن ، من خلال الحياة العامة ،  
زيادة معنى الشرف بين الاغنياء ، ولكنه كان يشعر ، هو نفسه ، ان هذا  
الامل كان عقيما بعض الشيء .

وكان هاملتون ، كمدبسون ، يرى ان جمهورية واسعة ومنومة  
تجعل الفضائل المدنية اقل ضرورة لانها تضعف التحيزات الفردية التي  
لالتدرب في كلية اوسع . وكان يخالف الرأي القديم القائل انه يجب ان  
يكون للولايات حجم صغير لان المجتمعات السياسية تولد ، في رايه ،  
علاقات تنازمية . ومنذ ان تكون الروح السلعية مؤدية الى ممارسات  
سيطرة كما هي مؤدية الى ممارسات مشروعية ، فان النظام السلمي  
لا يفعل شيئا آخر خلاف تغيير موضوع النزاع على اعتبار ان الشرف  
يستجر الثروة . وقد اقترح ، بالتالي ، في « تقريره حول المشاغل » ،  
انه يجب على كل الامم ان تنزع الى امتلاك الوسائل الاساسية لحياتها ،  
وهو ما يقتضي تنويعا قويا في الاقتصاد . والنظام الذي يتجه الى امتلاك  
الثروة يحتقر « البطولة المجانية » ، وسياسته الخارجية تقتضي حدا.



ادنى من الفضيلة في الميدان العسكري . ومرة اخرى ، يخلص هاماتون الى انه يجب موازنة المبادئ الليبرالية بفضائل اخلاقية وبالشرف ( . . . . ) .

## هايك فريد ريش فون

( مولود عام ١٨٩٩ )

عالم اقتصاد وفيلسوف سياسي نمسوي . ولد في فيينا ، في اسرة جامعيين واحس بنفسه ، منذ صباه ، مجذوبا الى الاشتراكية . درس الاقتصاد والحقوق في جامعة فيينا .

وقد اهتم ، كذلك ، بالفلسفة وعلم النفس النظري . واشتغل ، بعد الحرب العالمية الاولى ، مع لودفيغ فون ميزس ، في معهد ابحاث حول الدراسات التجارية الاولى . وطبق هايك نظرية مدرسة الاقتصاد النمساوية على مسائل اللامارات الاقتصادية . وعلى الرغم من خلافاته الجزئية مع فون ميزس ، فانه تأثر بمؤلفه النقدي « الاشتراكية » . وحصل على كرسي استاذ في مدرسة لندن للاقتصاد عام ١٩٣١ .

تابع هايك اعماله التقنية في الاقتصاد خلال الاربعينات . ثم كتب مؤلفات في الفلسفة السياسية ومناهج العلوم الاجتماعية . ودرس في جامعة شيكاغو بين علمي ١٩٥٠ و ١٩٦٢ ثم شغل وظائف في جامعتي فريبورغ وسلزبورغ . وفي عام ١٩٧٤ ، حاز على جائزة يوبل من اجل اعماله في الاقتصاد .

وقد توسع هايك ، في سلسلة مقالات ( جمعت في كتاب « الفردية والنظام الاقتصادي » ) ( ١٩٤٨ ) ، باعمال فون ميزس في الحساب الاقتصادي في نظم اشتراكي . وهو يرى ان الاقتصاد الموجه مركزيا لا يستطيع الاستناد الى مجارف الافراد الضمنية كما هو الامر بالنسبة .

لاقتصاد السوق . وتبرز أعمال هايك دور المعارف البعثة والضمنية ودور الاسواق معدودة مؤسسات تساعدنا على تعبئة هذه المعارف وعلى تجاوز الجهل والتعلم من خلال محاولات متعاقبة وأخطاء .

وأفكار هايك حول الجيباب الاقتصاد متضمنة في كتابه « الطريق نحو الثقة » ( ١٩٤٤ ) .

وقد عرضت الشمولية ، في هذا الكتاب ، بوصفها نتيجة غير مقصودة لتطبيق اقتصاد مخطط . ويتضمن هذا الكتاب ، ايضا ، اعادة سياغة رائعة لليبرالية الكلاسيكية . ويقبل هايك درجة على حد كاف من الارتفاع من تدخل الحكومات ، ولكن هذا التدخل مقصور على الصور المتوافقة مع تصوره للحكومة بالقلتون .

وتؤدي ليبرالية هايك به الى ان يرى عدة مؤسسات اجتماعية مفيدة نتاجا لعمل البشر دون ان تستجيب ، من اجل ذلك ، لاي فرض . وهذا الرأي المعالج من خلال استنتاجات الى هيوم والمدرسة التاريخية الاسكتلندية اللذين يمدحهما رائدبه ، هذا الرأي أصبح راجحا في أعمال هايك . فالنظام الاجتماعي الجيد لا يقوم ، فقط ، على السعي وراء المصالح الفردية ضمن اطار تشريعي محدد من جانب الحكومة ، بل يقوم ، بالاحرى ، على جملة مقعدة من قوانين وتقاليد اخلاقية وقواعد سلوك لاتعرف حدودها — ولا يمكن ان تعرف — من معظم اعضاء المجتمع الا ضمينا .

ان كل ذلك يعطي عمل هايك طابعا قاطعا بذكر بيروك . وتقوده هذه المقاربة الى معالجة مسائل في التطور الاجتماعي واصطقاء الجماعات الاجتماعية والى التصدي لمسائل دقيقة جدا . والعلاقة بين تحليله لآليات الاصطقاء ومواقفه الليبرالية ليست جلية دائما . ويتبين الطابع الاعقلاني لهذه الآراء مع تأملاته العالية وشبه الطوبولوجية في دستور ليبرالي جديد .

ولكن اصل هذه التأملات ، بدورها ، موجود في افكار هايك حول السوق وحول المؤسسات غير المقصودة الاخرى التي يراها عائدة الى « نظام تلقائي » .

وليس هايك منظرا في الحقوق ، بمعنى نوزيك مثلا . وليبراليته قائمة ، في نهاية التحليل على ايمانه بكون النظام الاجتماعي المؤسس على الليبرالية الكلاسيكية يسمح للأفراد بتلبية افضل لتفضيلاتهم ويتجنب القسر من جانب اقرانهم .

ومحاكمته من نوع منطقي وتقي الى حد بعيد جدا . ولكن محاكمته مصطبغة بالمقتضى شبه الكانتي لتسلوي الجميع امام القانون . فلإحاحه على جهل الأفراد وعجزهم عن تقدير النتائج البعيدة للامثال الخاصة يبعده ، قصدا ، عن الصور الاعتيادية للنفعية .

وكتب هايك ، أيضا ، حول مناهج العلوم الاجتماعية . وقد دافع عن الفردية المنهجية : فهو يرى انه يجب ادراك ظواهر العالم الاجتماعي بوصفها النتائج المقصودة وغير المقصودة للفعل البشر الدال (....) .

وهذه التأملات هي ، جزئيا ، ارتكاس على التماذج المستوحاة من الفيزياء كما كانت تستعملها طققة فيينا ( ثورات ، كاراناب ) وعلى « العلمية » في العلوم الاجتماعية . وهي ، كذلك ، مرتبطة بأعمال هايك في سيكولوجية الادراك المعرفية ، وبافكاره السياسية . وبالفعل ، فان هذه النظرات المنهجية المغلوطة تمنع الأفراد ، في رأيه ، من ادراك مزايا السوق ومزايا نظام اجتماعي « متطور » وتحرم عليهم الوصول الى نموذج المعرفة الذي يمكن أن يكون لدينا من هذه المؤسسات .

وفي عام ١٩٦٠ ، نشر هايك كتابا رئيسيا هو « دستور الحرية » . ويقوم هذا الكتاب بتحليل للنظام الاجتماعي الليبرالي ويصفه كنظام يرد القسر الى الحد الأدنى ويحمل مزايا مادية للمواطنين . وهو يتصدى ، أيضا ، لمسائل عملية تتصل بالسياسات العامة ويتخذ موقفا مؤيدا لتدخل

الحكومة لاقامة نظام ضمانات اجتماعية بصورة موازية للسوق . وقد عقت هذا الكتاب لثلاثية « القانون والتشريع والحرية » ( ١٩٧٣ - ١٩٧٩ ) ، وهي تركب بين الليبرالية الكلاسيكية وآراء « تطورية » وتهاجم الوضعية الحقوقية . وينتقد هاك مثل العدالة الاجتماعية الأعلى الذي يبدو له غير قابل للتحقيق في اقتصاد السوق والذي تبدو له نتائجه ضارة ، وينتقد السياسات التعددية القائمة على مجموعات المصالح . وهو يناقش ، أيضا ، شروط استقرار النظام الاجتماعي القائم على السوق ويقدم اقتراحات راديكالية لدستور ليبرالي جديد يتضمن تقسيما جديدا للسلطات . واذا قبل الافراد فرص هذا الدستور على أنفسهم ، فانه سوق يقودهم الى التوقف عن تبني ترتيبات تهدد بان تبدو ، بعد اجل ، ضارة بالحرية والرخاء . وانشغل هاك من جديد ، مؤخرا ، بمسائل اقتصادية وقضايا سياسية متصلة بها . واقترح التخلي عن تأميم النقد ودقق في انتقاداته للسياسات الاقتصادية الكينزية التي كانت متضمنة في كتاباته الاقتصادية الأولى . وهو يعمل ، حاليا ، في ثلاثية أخرى حول الليبرالية والنظام القائم على السوق .

ان كتابات هاك مقعدة وتغطي مجموعة واسعة من الموضوعات التاريخية والنظرية التي نجد ، عبرها ، بعض الآراء الثابتة . ويجب ان نعددها إبحاثا في الاقتصاد السياسي مركزة على الحرية ونظام السوق وعلى المتطلبات الوظيفية المسبقة لهذه الظواهر أكثر منها فلسفة تحليلية تدميها أحيانا . وعلى الرغم من ان أعمال هاك تثير مسائل عديدة تتصل بالصحة والتفسير ، فانه قد لعب دورا هاما في تجدد الاهتمام بالليبرالية .

## همبولدت ، ولهم فون

( ١٧٦٧ - ١٨٣٥ )

مفكر ومرب ألماني ، مؤسس جامعة برلين ( ١٨٠٩ ) . ولد في أسرة أرستقراطية بروسية ( كان أخوه الصغير الكسندر الصغائر العالم الشهير المستكشف لأمريكا الجنوبية ) .

كان ، خلال دراسته في غوتتن ( ١٧٨٨ - ١٧٨٩ ) ، تلميذ هابنه وكشف عن اهتمام كبير باللغات وعن كفاءة كبيرة في الفينولوجيا . وقد اكتسب أسس حياة عمل مكروسة لدراسة العصور الكلاسيكية القديمة ولأعمال رائدة في موضوع فلسفة اللغة ( التي كرس لها القسم الآخر من حياته ) . وقد تأثر همبولدت الفتي بأدراك اليونان القديمة الذي طوره فينكللمان وبصلاته الودية مع شيلر وغوته ، فطور مثل « البيلدونغ » الأعلى - الشخصية الأصلية المتعددة الوجوه والمتناغمة - الذي أصبح المصدر الرئيسي لنظرياته الفلسفية والجمالية ، وكذلك لمشروعاته الإصلاحية ، البراغماتية .

كتب مؤلفه الرئيسي في الميدان السياسي عام ١٧٩٢ ، بعنوان « تأمل في محاولات الحد من عمل الدولة » . وهو يؤكد ، فيه ، أن واجب الحكومات المسلم به ، عامة ، وهو تنشيط رخاء رعاياها ، يمكن أن يؤدي الى أشد أنواع الاستبدادية عرضة للمساءلة . فتدخل الدولة بنحرف دائما ، لأنها قليلة الاهتمام بوسائل إيضاح نواياها ، عن الشروط والتحريزات المناسبة لنمو الفرد . وفردية الطبع والتنوع الامكاني الكبير جدا لاهتمامات البشر وأنماط حياتهم هما عمودا ليبرالية همبولدت الجمالية . ولم يكن يقتصر على انكار كل شرعية للقيود القانونية على ضروب سلوك الأفراد ( اذ يقبل ، فقط ، بعض التنازلات فيما يتعلق بوظائف امن الدولة ) ، بل كان مشغولا جدا ، أيضا ، بتهديد الحرية الذي تؤلفه الهويات الجماعية الناجمة من المرتبة الاجتماعية والدين او العرق . ولم يكن ، على عكس ميل ، يربط نمو الشخصية الفردية بممارسة الحرية السياسية . فالواطنة الفعالة ، اي توجيه الطاقات الفردية نحو غايات جماعية ، تهدد ، في رأيه ، بخلق الفردية تحت الاطراد والمحافظة .

واتبعت لهمبولدت فرصة تطبيق مثل « البيلدونغ » الأعلى عمليا - والمفارقة هي ان ذلك جرى عن طريق عمل الدولة - عندما انخرط في الحركة الليبرالية لاصلاح منطقة شتاين - هاردنبرغ ( ١٨٠٩ ) . فقد

أعاد تنظيم النظام التربوي في بروسيا على أساس فصل صارم بين التعليم العام للانسانيات ( والادوار الاجتماعية ) المتحرر من كل غائية نفعية ( اذ لا مكان لهذه الأخيرة في النظام المدرسي ) . والتكوين من أجل الكفاءات الخاصة المطلوبة في الحياة المهنية والرائدة وحجر الأساس في هذا البناء هو الجمنازيوم ، وقد بقي الجمنازيوم القائم على تعليم الكلاسيكيات ، ولا سيما كلاسيكيات المؤلفين الاغريق ، واللغات والأدب المؤسسة التربوية الرئيسية في ألمانيا حتى منتصف القرن العشرين . وكان همبولدت يتصور الجامعة كميدان مكرس ، كلياً ، للبحث ، حر حيال تدخل الدولة حريته حيال مقتضيات الطلب الاجتماعي .

وقد كان لأفكار همبولدت تأثير دائم في النمو الثقافي والسياسي في ألمانيا من خلال الطابع الذي تركته في ميدان أساسي للحياة الجماعية . وغالباً ما عد التصور اللا سياسي المحدود مائداً ، بصورة خالصة ، الى الدائرة الخاصة ، مسؤولاً عن عجز ألمانيا عن التكيف مع الوقائع المعقدة للمجتمعات الصناعية الحديثة ومع مطلب مواطنة ديمقراطية . الا ان مبادئ همبولدت الليبرالية ذكرت ، أيضاً ( بعد الحربين العالميتين ) ، كدفاع ضد سيطرة دولة تسلطية وشمولية . وفي اطار مناقشات اكثر مصيرية حول الأسس المفهومية لليبرالية الحديثة ، يقدم الترابط بين حرية الفرد ونموه الذاتي حجة هامة لصالح استحالة الفصل بين تصور ايجابي وتصور سلبي للحرية بسبب الأهمية التي يوليها همبولدت للترابط الطوعي والتعاون التلقائي بين الأفراد ( وهي أهمية تجاهلها مناقضوه الى حد بعيد ) كإوازم ومضمون عملي للحرية الفردية . ومحاكمته تعيد وضع الاعتقاد المشترك القائل أن المسلمات الفردية الليبرالية غير متوافقة مع انبثاق التجمع والظواهر الجماعية موضع المساءلة .

## الفكر السياسي الهندوسي

ان الفكر السياسي الهندوسي الذي يغطي القرون المنقضية بين مرحلة الفيدا - حوالي الألف الثاني قبل الميلاد - وتوطد الاسلام في القرن الرابع

عشر الميلادي فكر بسيط نسبيا ، متجانس وقليل التنوع على عكس الفكر الفلسفي الهندوسي الفني والمقد والدقيق . وقد عرف الفكر السياسي الهندوسي ، بالطبع ، تطورات ردا على المسائل النظرية والعملية التي اثارها احداث مثل ظهور حركات دينية او فلسفية جديدة وطوائف او جماعات جديدة وموجات الفزو الاجنبية . وعلى الرغم من هذه التغيرات، بقيت المقولات الفكرية الاساسية والاشكاليات وطرق الرد عليها متمثلة تقريبا .

يتصف الكون ، بالنسبة للمفكرين السياسيين الهندوس ، بـ « الرتا » ، وهو نظام كوني لا يخرق ناجم عن فعل قوانين تمثل الذكاء الالهي . وهذه القوانين ليست مفروضة او مخلوقة من جانب الله ، بل هي الله نفسه ، وهي ليست طبيعية ، فقط ، بل عقلانية واخلاقية في جوهرها ايضا . وتجري المحافظة على النظام الكوني بقدر ما تحافظ كل وحدة على مكانتها وتطيع القوانين . والمجتمع البشري جزء لا يتجزأ من الكون . وهو يمد انتاج نظام و « حقيقة » الكون عندما يحتفظ البشر بمكانتهم ويحترمون « الدهارما » . والدهارما هي كل ما هو صحيح ، اتها الواجبات . والكائنات البشرية ، على عكس الاشياء ، تملك التفكير والارادة . وقد تقع ضحايا الاوهام والافراوات وتنحرف عن الدهارما . وعند ذلك ، تفرض « الداندا » — القوة والعقاب — نفسها لابقائها في الخصل القويم .

ان الدهارما والداندا هما المفهومان الرئيسيان في الفكر السياسي الهندوسي . فمن أجل حكم جملة منظمة في اقليم ، يجب استعمال الداندا للمحافظة على الدهارما . وقد ناقش المفكرون السياسيون طبيعة الدهارما والداندا واساسهما ومصدرهما . وكتب بعضهم « هارما سترات » اي مطولات حول الدهارما ، وكتب آخرون « داندا دنيثيات » او « ارتاز استرات » . ويعرف كوتيليا ، أكبر مفكر سياسي هندوسي ، « الارتا »

يوصفها الاقليم والازدهار و « الارتاز استرا » بوصفها طريقة اكتساب اقليم وتنمية الازدهار فيه . والمقاربتان متكاملتان الا أنه جرى ، شيئا فشيئا ، الاحتفاظ بمصطلح الفكر السياسي لؤلقي الارتاز استرات .

وعلى الرغم من ان المؤلفين السياسيين الهنودس يعترفون بأن عديدا من الواجبات يقع على عاتق البشر ، من حيث هم كذلك ، فانهم يعتقدون ان السوء الناجم عن ذلك يتغير حسب السياق . فبعض الواجبات تفرض على البشر بموجب انتمائهم الى رهوط اجتماعية خاصة ( غارنا دهارما ) ، وتفرض اخرى بموجب العمر ( اشراما - دهارما ) .

وليس المجتمع ، بالنسبة للمؤلفين الهنودس ، جماعة افراد ، بل جماعات جماعات . وهو يتمفصل في طوائف خاصة لكل منها وظائف اقتصادية محددة ومكثفة في السلم الاجتماعي . وينجم دهارما الفرد عن ولادته . والولادة في طائفة ما ليست مصادفة ، بل هي نتيجة افعاله في حياة سابقة ، « الكارما » . وتعني الكارما ، في الوقت نفسه ، العمل والقدر . فكل فعل يمسك طليع الشخص ويصنعه ، وله نتائج في الحرية والقدر . والفرد يحتل ، فوق انتمائه الى طائفة ، موقعا اجتماعيا - فهو أب ، أم ، زوج او زوجة ، أخ ، قريب ، جدر - يفرض عليه واجبات نوعية . واذا تطابق كل فرد مع دهارماه ، فانه لا يقع اي خلل في المجتمع ، ولا حاجة الى دافدا او حكومة اذ ذاك . ويرى مؤلفون سياسيون هندوس عديدون ان البشر عرفوا ، سلفا ، مثل هذه الحالة . ولكن البشر فسدوا واخذوا يجهلون دهارماهم بسبب انحطاط الحس الاخلاقي وظهور الشراة و « الاهلكار » . ( مصطلح سنسكريتي يعني ، في وقت واحد ، الفردية وحب الذات والفرور ) . ومن هنا نجم اختلاط الطوائف ( فارناز اكارا ) - انعدام القوانين ، الاراجاكاتا - و « ماستيانانا » ، قانون الاقوى الذي تاكل السمكة الكبيرة ، بوجهه ، السمكة الصغيرة . وعند ذلك ، تصبح الحكومة لازمة لوضع حد لهذه الفوضى .



وعلى الرغم من المؤلفين السياسيين ركزوا تفكيرهم على الحكومة الملكية ، فإن الهند قد عرفت أنظمة سياسية متعددة - ملكيات واوليفارشيات وجمهوريات وكانت هناك مجالس شعبية وهيئات مواطنين وانتخابات وتفاعلات ذات بنى . ويلخص مقطع رائع من « الرفيقدا » الشعور الذي كان يسود المجالس الشعبية : « فلتكن اغراضكم مشتركة ، لتكن قلوبكم موحدة وافكاركم متواردة ، فعلى هذا النحو ستسود بينكم وحدة كاملة » . ومن الطريف ان الجمهوريين لم يعطوا مدونة منهجية لتأملاتهم السياسية باستثناء مدونة كوتيل ، اكبر منظر في امروطورية موريا ، ومعظم المؤلفات التي انتجت ، دون شك ، قد ضاع . ونجد آثارا نها في مقاطع حوارية واردة في اشعار ملحمية ، في « البوراننا » وفي مسرحيات .

والملك ، بالنسبة للهندوس ، مكلف بالتنسيق بين الناس التجمعيين في جماعة خاصة ومحميتهم . ولا يستلزم ذلك المحافظة على النظام والسلامة الإقليمية للجماعة فقط ، بل يستلزم ، أيضا ، تشجيع سيادة الدهارما وروح الاستقامة والتجارة والعمل والازدهار والفنون . ويجب ان يخلق الملك بيئة يستطيع ، فيها ، الرعايا بلوغ اهداف الحياة الاربعة - الدهارما والثروة وتلبية الرغبات والتحرر من دائرة الولادة والموت . ويسهم الملك في النمو الاخلاقي ويلهم السلوك الاخلاقي ( الاشأ برينداكا ) ، وهو اول محدد للاخلاق لجماعته ( الكالايا كارنام ) . وسلوك الرعايا متوقف على جهودهم الخاصة . ولكنه متوقف ، أيضا ، على جهود الملك . في النمو الاخلاقي ويلهم السلوك الاخلاقي ( الاشأ برينداكا ) ، وهو اول محدد للاخلاق لجماعته ( لالكالايا كارنام ) . وسلوك الرعايا متوقف على جهودهم الخاصة . ولكنه متوقف ، أيضا ، على جهود الملك . فهو ، اذن ، مسؤول ، جزئيا ، عن تصرفاتهم ويشارك في جدارتهم او عدم جدارتهم على المستوى الاخلاقي والديني .

وواجب الملك بصدد ائجاز الدهارما يثير مسألة مصادر الدهارما . يرى معظم المفكرين السياسيين الهندوس ان « الفيدا » و « السمرتي »

والعرف ( فيافاهارا ) هي المصادر الرئيسية الثلاثة للدهارما . ان الفيدا تنص على المبادئ الاخلاقية المجردة ولا تحتوي الا على القليل جدا من المناقشات المشخصة حول الواجبات التي يجب انجازها . اما السمرتي ، فهي ، بصورة اساسية ، خلاصات مركزة لممارسات سابقة . فالعرق ، هو ، اذن ، المصدر الاساسي للدهارما .

وسلم الهندوس بعمومية بمض المبادئ الاخلاقية ، ولكنهم يلحون على كون اخلاقية رهط اجتماعي ما مفصلة ، بصورة عميقة ، من جانب الزمان والمكان . فكل رهط اجتماعي يشغل بيئة جغرافية خاصة ويمثل مرحلة معينة من النمو الاخلاقي والثقافي ، واعضائه مزودون ب «مزاج» معين واستعدادات نوعية النح ، فكل منها ينمي ، اذن ، نمط حياة أصيلا يرتبط به ارتباطا عميقا ويجب ان يحترم . وقد تطورت بنية الهندس الاجتماعية في مجرى التاريخ . وظهرت طوائف وتقايات ومنظمات دينية جديدة وجماعات هرطقية او ملحدة ، وطبق المؤلفون الهندوس عليهما نظرية الدهارما التقليدية واعترفوا لها بحق اذرة شؤونها بموجب امرافها ، اذ لاحق للملك في التدخل في شؤونها ما لم تكن هذه الاخيرة ملتبسة او تملأ المصلحة الجماعية . فالملك يسود ، اذن ، نظاما اجتماعيا شديد التمايز واللامركزية . وحكمه وسلطته محدودان باستقلال الوحدات المتنوعة غير القابل للخرق تقريبا . فمفهوم الاستبداد الشرقي لا ينطبق ، اذن ، على الهند القديمة .

ويتفق معظم المؤلفين الهندوس على بنية الحكومة اتفاهم على نمط عملها . ويتألف السياسي من سبعة أجهزة او عناصر - الملك ، الوزراء ، الجماعة الاقليمية ، التحسينات ، الخزانة ، الجيش والحلفاء . وتنظيم كل من هذه العناصر موصوف بشكل مفصل جدا . ويمكن البقاء في الحكم بالافتناع او الابتزاز او المكيدة او القوة . ويلج كل المؤلفين ، تقريبا ، على ضرورة وجود موظفين أكفيلة وتاجمين ، وكذلك على ضرورة وجود شبكة

جوايسيس . وللملك الحق في اللجوء الى العنف والقسوة والاكذوبة من اجل حماية الجماعة - وهي دراهما الاملى . وكرشنا نفسه يكلب ، من حين الى آخر ، في « المهابهاراتا » ، وهو ما يثبت ان الاله نفسه يجب ان يلجأ ، أحيانا ، الى افعال لا اخلاقية حين يواجه مقتضيات الحياة السياسية .

ويتفق المؤلفون السياسيون الهندوس ، أيضا ، على عدد من التصورات المتصلة بالطاعة السياسية والعقوبات وفرض الضرائب . فيجب ان يطاع الملك لانه يحافظ على النظام الاجتماعي ويسمح لرعاياه بالعيش حياة منضبطة واخلاقية . وهو يجد شرعيته في تنويجه ، ولكن المقتصب يستطيع ان يحصل على السلطة وان يستحق الطاعة اذا قام باعبائه الملكية بصورة صحيحة . وفي حالة الطفيان ، يرى بعض المؤلفين ان على الرعايا مواصلة الطاعة ، في حين يرى آخرون ان المنفى افضل . ويرى آخرون ، أخيراً ، انه يجب الاطاحة بالطاغية ، بل وقتله أيضا .

ويقترح معظم المؤلفين نظرية وظيفية لفرض الضرائب : فالضريبة هي « ثمن الحماية » الذي يجب ان يدفعه الرعايا مقابل ضمان أمنهم وأملاكهم . فيجب على الملك اذن ، ان يرد الى رعاياه ما دفعه اذا لم يكن قادرا على حمايتهم . والعقاب مكرس لتحقيق خمسة أهداف : صيانة النظام الاجتماعي ، ضرب المثل للآخرين ، ردع الاشخاص المعنيين ، بيان تصميم المجتمع على عدم التسامح بشأن الشر ، وأخيراً تطهير الجرم الذي يجب ان يعاني نتائجه . ويجب ان تنفّر طبيعة العقاب وقسوته مع الوضع الاجتماعي للمدان . فيجب ان تعاني اعلى الطوائف اخف العقوبات وان تعفى من العقوبات الجسدية .

وقد مثلت البوذية مرحلة هامة في نمو الفكر السياسي الهندوسي . فقد رفضت نظام الطوائف وولدت نمو الاديرة وقدمت للهند تجربتها الاولى لدين منظم ولكنه غير لاهوتي وقبلت النساء وجرى تبنيها من

جانب طبقات دُنيا مهملة كالحرفيين والباعة والمهاجرين . وسلمت البوذية بالتصور الهندوسي القائل ان الواجب الاساسي للملك هو المحافظة على الدهاما ( الكلمة البوذية للدهارما ) ، ولكنها رفضت محتواه الطبقي . وكان ذلك يستلزم ان يكون الملك هو الذي يعرف ، منذ ذلك الحين ، محتوى الدهاما . وادخلت البوذية ، لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي الهندوسي ، فكرة التشريع التي تتضمن ان القوانين افعال ارادية وان سلطتها تنجم عن مبدأ علماني . وبرزت ، أيضا ، نظرية شبه تعاقدية لاصل الحكومة واعلنت ان السلطة السياسية تصدر عن الشعب . وعلى الرغم من كل شيء ، فقد كان تأثير البوذية في الفكر السياسي الهندوسي محدودا . واذا كانت فلسفتها ثورية ، فان نظريتها السياسية لم تكن كذلك ، ابدا . فقد كانت تسلم بمبادئ الفكر الهندوسي كتلك التي تقول ان الحياة مصنوعة من الآلام وان الرغبات شر وان كارما انسان ما ، في حياته السابقة ، تحدد طابعه في حياته الحالية وان الواجب الاسمي للحاكم هو المحافظة على الدهارما . ولم تتوسع بالمساواة السياسية الى الفقراء والسودا واحتفظت بالسلطة السياسية للطوائف العليا . وقد احدثت سيطرة محل اخرى — سيطرة الكساتريا والفيزيا محل سيطرة البراهمانيين المتحالفين مع الكساتريا . فهي قد اسهمت في اعادة تركيب الصورة التقليدية للسيطرة السياسية اكثر منها في تهديمها .

ومن المهم ، قبل اختتام هذا العرض الموجز لتقليد الفكر السياسي الهندوسي ، ان نلح على سماته الرئيسية . ان هذا التقليد ، بصورة اساسية ، وصفي وتعليمي اولا . فهو يفتقر الى المنظور التطبيقي ، النظري او التأملي . وهو ، من اجل ذلك ، لم ينتج ، في ميدان الفلسفة السياسية ، كتابات في بريق كتابات الفكر الهندوسي في ميادين اخرى ، كالمنطق والابستمولوجيا والاخلاق والميتافيزيك . وهو ، بصورة اساسية ، ثانيا ، محافظ وتربضي ولا يتبنى منظورا تقدما . واذا استثنينا البوذية ، فان اي مفكر سياسي هندوسي لم يعد وضع النظام

الاجتماعي القائم على نظام الطوائف موضع المسألة . وهو يتصور الانسان قبل كل شيء ، ثالثا ، كمضو في واحدة من المجموعات الاجتماعية المختلفة ، بوصفه متوليا لعدد من الادوار الاجتماعية وبلغ ، بالتالي ، على واجبه أكثر منه على حقوقه . وهو يرى الحقيقة ، رابعا ، بسبب مسلماته ، متعددة بصورة أساسية . وإذا كان ذلك لا يقوده الى التسامح بتنوع كبير من المعتقدات والممارسات فقط ، بل حتى الى احترامها وتشجيعها ، أيضا ، فهو يمنعه ، كذلك ، من تنمية مبادئ عامة يمكن ، بواسطتها ، تقويم هذه المعتقدات وتقدها . وأخيرا ، ونظرا للدور القوي الذي لعبه العرف في الحياة الهندية ، لم يحس المؤلفون الهندوس بالحاجة الى تنمية فكرة التشريع ورأوا ، عامة ، أن السلطة السياسية ، بطبيعتها ، من مستوى حقوقي أكثر من كونها من مستوى تشريعي . فهم لم يصوغوا ، إذن ، أفكارا من نوع أفكار السيادة والارادة والمقلانية السياسية ووحدة النظام القانوني داخل بلد ما والحكومة بوصفها عامل تغيير اجتماعي . إلا أن هذه الأفكار ، كلها ، هي التي لعبت دورا مركزيا في نمو الدول الأوروبية الحديثة .

## هوبز توماس

( ١٥٨٨ - ١٦٧٩ )

فيلسوف إنكليزي ، ولد في ٥ نيسان ١٥٨٨ في مالمسبوري . وكان من أسرة متواضعة . فقد كانت أمه ابنة مزارع وأبوه قسيسا متواضعا هجر أسرته . وقد ربي هوبز على يدي خاله . وبما أنه أظهر قابلية مبكرة في اللغات الميتة ، فقد أرسل الى أوكسفورد ثم أوصي به لدى كونت دينو تشاير ليكون مربيا لابنه . وبقي في خدمة أسرة كافنديش بقية حياته . ورافق تلميذه وليام كافنديش الى أوروبا بين عامي ١٦١٠ و ١٦١٥ . وانفتح ، لذلك ، على الحياة السياسية البندقية وعلى نضال قادة البندقية المثقفين لصيانة أولوية السلطة الزمنية على

السلطة الكنسية . - وهو موضوع شغل هوبز فيما بعد . وعندما عاد الى انكلترا ، عمل سكرتيراً لفرنسيس بيكون ( بتوصية من بندقي دون شك ) وقام بترجمة لتوسيديدس ( بنصائح من بنادقة دون شك أيضا ) . فقد كان وليام كافنديش يدافع عن مصالح البنادقة ، في انكلترا ، ضد اسبانيا وعلرض الملك تشارلا ( بل كان مشبوها ، أحيانا ، بالتعاطف مع الجمهوريين ) . وكانت لابنه ، وهو تلميذ لهوبز أيضا ، عواطف أكثر ملكية . ويبدو أن هوبز انخرط في الثلاثينات من القرن السابع عشر ، من تصميم ، أيضا ، في الدفاع عن سلطة التاج ضد الانتقادات التي كانت توجه اليه .

وحوالي عام ١٦٣٠ ، سافر هوبز ، من جديد ، الى أوروبا وارتبط بجامعة الفلاسفة المجتمعين ، في باريس ، حول ماران ميسنر ( ومنهم ديكارت وغاسيني ) .

وعلى الرغم من أن هوبز قد ادعى أن اكتشافاته الفلسفية الخاصة سبقت اكتشافات ديكارت ، فإن ذلك ليس جليا . بل أنه من المحتمل أن تكون قراءة « خطاب المنهج » هي التي قادت هوبز الى فلسفة جديدة . وفي عام ١٦٤٠ ، نشر « عناصر الحق » وهو أول بحث هام له في هذا الموضوع ، ولكنه لم ينتشر الا على شكل مخطوط . ويتضمن هذا المؤلف الاساسي من تأملاته اللاحقة في السياسة . وبعد أن حاول ، عبثا ، العمل على أن ينتخب في البرلمان ، عاد الى باريس حيث نشر ، باللاتينية - وفي طبعة محدودة جدا - « حول المدينة » ( ١٦٤٢ ) الذي عرض بوصفه القسم الأخير من ثلاثية حول فكره الفلسفي . وقد أُميد طبع هذا الكتاب عام ١٦٤٧ بعدد أكبر من النسخ وقرئ هذا المؤلف الاساسي بلتباه في أوروبا ( حيث سيبقى أشهر مؤلفات هوبز لمدة أجيال ) .

والانكار المعروضة في « حول المدينة » لا تختلف ، أبدا ، من أفكار « العناصر » أو أفكار « الليفيان » الذي نشر بعده . ولكن هذا الكتاب

يتضمن دفاعا من ألكيان الخاص لكنيسة انكلترا تجاه الملكية . ويرى هوبز أن على الملك وضع التنظيمات الكنسية بالاتفاق مع الكهنوت . واضاع هوبز ، خلال نفيه في الأربعينات من القرن السابع عشر ، أوهامه حول كنيسة انكلترا وتاق الى أن تحطم كل سلطة كنسية في بلاده . وتظهر محصلة هذه التأملات في « الليفيثان » الذي كتب دفعة واحدة في عامي ١٦٤٩ و ١٦٥٠ ونشر في نيسان ١٦٥١ . ويقوم أساس هذا المؤلف ( القسمان الأخيران منه ) على عرض منهجي لسلطة الحكام الزمانيين المستقلة في كل الشؤون الدينية . وعاد هوبز ، بعد ذلك ، الى بلاده حيث عاش حياة هادئة حتى عهد التجديد الانكليزي . وكان هوبز ، بعد عام ١٦٦٠ ، مهتدا ، نسبيا ، من جانب كنيسة انكلترا المتجددة ولكنه تصرف بحيث يستطيع البقاء على قيد الحياة . وكتب عددا من المقالات الموجهة ضد الكنيسة والحقوقيين وعلماء الجمعية الملكية الجديدة - الذين كانوا ، جميعا ، يؤلفون ، في نظره ، فئات من المحترفين تحاول اقامة سلطة مستقلة على المواطنين الآخرين ، وكان من واجب الملك منعها من ذلك . ويبدو أن آخر اسهام سياسي له كان مقالا بلفت ، فيه ، انظار دوق ديفونشاير الى شرعية محاولة البرلمان منع وريث التاج من ممارسة حقه في الوراثة ١٦٧٩ وتوفي هوبز في شهر كانون الأول من السنة نفسها .

وقد كتب هوبز ، فضلا عن مؤلفاته السياسية وعدد من الأعمال ذات الطابع الأدبي ، عددا كبيرا من المؤلفات الفلسفية الهامة . وأشهرها ، دون شك ، « نقد توماس هوابت » ( المكتوب عام ١٦٤٣ والذي لم يكتشف وينشر إلا في الخمسينات من القرن العشرين ) و « حول الطوائف » ( المنشور عام ١٦٥٥ ) و « حول الانسان » ( المنشور عام ١٦٥٨ ) ، ويكمل هذان المؤلفان جملة العمل الذي كان قد خطط لتحقيقه منذ كتابته « حول المدينة » .

ويستند فكره السياسي الى الانتقادات الراديكالية التي أطلقها مؤلفو نهاية القرن السادس عشر ، كمونتين مثلا ، ضد النظريات

التقليدية كنظرية ارسطو أو انسانية شيشرون ، ولكنه كان يسمى الى  
التمالي بنسبتهم الربيبية وهو يؤكد ، في جملة مؤلفاته السياسية  
الرئيسية ، انه لا توجد صفات اخلاقية ضمنية اكثر مما يكون لشيء  
فيزيائي صفات ظواهرية ضمنية. « ان كل انسان يطلق اسم «الله» على كل  
ما يرضيه ويستلطفه واسم «الشيطان» على ما لا يحبه بحيث ان البشر  
لا يختلفون ، فيما بينهم ، بموجب تكوينهم ، فقط ، بل يختلفون ، أيضا ،  
فيما يتعلق بادراكهم الشائع للخير والشر ، فلا يوجد ، اذن ، اله في  
المطلق ( « العناصر » ) . الا انه يمكن تجاوز هذا الاختلاف ذي المستوى  
الاخلاقي لان على علس جميع البشر التسليم بأن لكل منهم الحق  
في ان يدافع عن نفسه ، ويجب ان يعترفوا بأنه لا يمكن قيام اتفاق عام  
ما لم يحترم هذا الشرط . ويقود هذا هوبز الى تأكيد وجود حق طبيعي  
اساسي وقانون اساسي : والحق الاساسي هو حرية كل انسان في  
استعمال قدرته الخاصة كما يريد لصيانة كينونته الخاصة » ، في حين  
ان القانون الاساسي يقوم على كون « كل البشر يتوفون الى تحقيق السلام  
بقدر ما يملون في الحصول عليه هم انفسهم ، وكونهم ينزعون ، عندما  
لا يستطيعون ذلك ، الى السعي وراء كل الوسائل والمزايا التي  
يستطيعون استخلاصها من الحرب ووضعها موضع العمل »  
( « الليفيان » ) . ان « الحق » يمثل كل ما يرى البشر أنه مبرر ، في  
حين يعبر « القانون » عن قبولهم بأنه لا يمكن تبرير أي عدوان مجاني ،  
وعلى هذا الاساس ( الموحى به ، من بعض الجهات ، من جانب عمل  
هوغروفوسوس وجون شلدن ) ، كان هوبز يأمل اقامة بنية تفرض  
موافقة عامة .

ينطلق هوبز من المبدأ القائل ان ترددا كبيرا يسود الظروف التي  
تكون فيها ، فعليا ، في خطر الى درجة اللجوء الى الدفاع عن الذات وانه  
يجب علينا ، بسبب هذا التردد وفي غياب السلطة المدنية ، أن نضع  
انفسنا في مأمن وأن لا نتردد ، مثلا ، في ايقاع ضربات بصفة وقائية .  
وهذا يجب أن يعمل على اظهار حالة طبيعية تكون حياة الانسان ، فيها ،



على حد قول عبارة « الليفيان » المتيدة ، « وحيدة ، فقيرة ، بضيضة ، قاسية وقصيرة الأجل » . ولكن الثقة يمكن أن تخلق صنعا اذا رضى البشر بالامتناع عن استعمال حقهم الا في الحالة التي يتضح ، فيها ، دون معارضة ممكنة ، أنهم واقعون ، فعلا ، تحت تأثير عدوان ، ويتفويض عاهل يجري التقويمات المناسبة في الحالات الدقيقة بالدفاع عنهم . وهذا العاهل هو « الليفيان » ، ولكن سلطته مبهمة . فهو لا يتمتع بسلطته الا بقدر ما يحمي الأفراد الذين يكون اداة لهم ، وتستعيد الحالة الطبيعية حقوقها اذا فشل في مهمته . وفوق ذلك ، فهو كاي انسان أو اية مجموعة من البشر ، يملك الحق في الدفاع عن نفسه ولكنه ، الوحيد ، الذي يجب عليه ، أيضا ، حماية الآخرين . وهو لا يملك الحق في أن يفعل أي شيء لا يكون موجها نحو هذه الغاية الوحيدة . وفي موضوع معرفة شكل الحكومة المفضل ( ملكية أو جمهورية ) ، يكتفي هوبز بذكر بعض الحجج الموجزة لصالح الملكية ، ولكنه يرى أن نظريته تنطبق على كل اشكال الحكومات .

وكان من نتيجة هذه المحاكمة بليلة افكار كل قرءاء المعصر ، تقريبا ، فقد حرم هوبز معارضي السياسة الملكية في الثلاثينات والاربعينات من القرن السابع عشر من مبررهم الرئيسي «لقلل أن لهم حقا مساويا لحق الملك في تحديد ما اذا كانت انكثرتا مهددة او غير مهددة ، مثلا ، وما اذا كان من المناسب ، بالتاكيد ، فرض ضريبة لبناء السفن . ولكن هوبز يقول ، أيضا ، ان للمجرم المدان الحق في مقاومة الملك لان حياته معرضة للخطر ، بوضوح ودون التباس ، من جانب الملك . فقد كان هوبز يعارض ، اذن ، مطالب البرلمان في ممارسة دور سائد دون ان يستجيب ، من اجل ذلك ، لتوقعات القائلين بملكية الحق الالهي . صحيح انه يتعاطف ، ولا سيما في « العناصر » وفي « حول المدينة » ، مع انصار الملك أكثر منه مع معارضيه ، ولكنه خسر ، كليا ، رضاهم بسبب وجوه أخرى من عمله ، بعد نشر « الليفيان » ، وبالفعل ، فانه لا يعترف ، في هذا المؤلف ، بأي مكان في نظامه لسلطة انفليلكية مستقلة . فضلا عن

ذلك ، فان احد اصدقائه القدامى ، اللاهوتي الانجليكاني هنري هاموند ، وصف « اليفيثان » بأنه ركام من الإلحاد المسيحي » . وهذا يردنا الى كون نظرية هوبز السياسية تمضي جنباً الى جنب مع ميتافيزياء مادية حتى ولو امكن وضع الطابع المحدد الذي مارسته هذه الأخيرة على فكره السياسي موضع المسألة .

ويبدو ان قصد هوبز كان تصحيح ردبكلوت على الربوبية ( الذي كان يستند ، في نهاية المطاف ، الى البرهان على وجود الله ) : فقد كان هوبز يدعي اننا لانستطيع ، بصدد نظرية علمية خاصة ، ان نؤكد انها صحيحة بالضرورة ، الا اننا نستطيع ان نتأمل فيما اذا كانت صورتها هي ، حقاً ، الصورة التي يجب ان تتخذها كل نظرية صحيحة ، وان المناقشة العلمية يجب ان تجري ضمن حدود المادية .

وعلى الرغم من كل شيء ، فان المادية تترك بعض هولمش للمناورة في نظريته حول الدين . فقد كان يقول انه يمكن ان تكون للناس معتقدات دينية حقيقية لا تتناقض مع الفلسفة المدنية والطبيعية التي كان يدافع عنها ، على الرغم من انه لا يمكن لكل المعتقدات ان تنجم عن هذه الفلسفة . « ان كل ما هو ضروري للخلاص محتوي في فضيلتين هما الايمان بالمسيح واطاعة القانون » في نظر المسيحي ( « اليفيثان » ) . والمسيحيون يؤمنون بقصة سقوط الانسان وخلاصه الواردة من الكتابات المقدسة وبالذور الذي يلعبه المسيح في هذه القصة . الا انه ليس من الضروري ، في نظر هوبز ، ان يؤمنوا بشيء آخر غير الذي ينجم ، لاسباب طبيعية ، عن مبادئ المسيح بان ما يقتضيه الله منا ليس شيئاً آخر خلاف اطاعة قوانين الطبيعة . وقد ادت تأملات هوبز في مسألة الله بمعلقين عديدين من القرن العشرين الى الاعتقاد بأنه كلن يعطي المعتقدات الدينية دوراً في نظريته اكثر تأثيراً بكثير مما كان يخیل الى معاصريه . ولكن مثل هذا التفسير يبقى فرضياً جداً نظراً لرفض هوبز نفسه تقديم اجابات من هذا النوع عن الانتقادات التي وجهت اليه .

كان هوبز ، دون أي شك ، أحد أكبر فيلسوفين التكليبيين ( والثاني هو هيوم اللذي يشبهه من عدة وجوه ) . وقد بدأ عمله السيلسي ، كعمله الفلسفي ، دائما ، ممثلا تمثيلا خاصا للفكر الحديث في حياته من بعض وجهات النظر . وقد ظل واحدا من الاسانيد المركزية ، لدولة ما بعد النهضة طيلة الوقت الذي بقيت ، فيه ، هذه الدولة .

## هوركهايمر ماكس

( ١٨٩٥ - ١٩٧٣ )

فيلسوف الماني . كان مدير معهد البحث الاجتماعي في فرتفورت وساهم في وضع الاسس الفلسفية للنظرية النقدية .

## هولباخ بول هنري تيري بارون دو

( ١٧٢٣ - ١٧٨٩ )

فيلسوف فرنسي ولد في المانيا ودرس في ليد في هولندا ، واسهم في فكر الانوار الفرنسي بوصفه ممثلا لصورة متصلة من الوضعية والسلوكية . وكان يملك معرفة للعلوم استثنائية في عمقها ، ومع ذلك تبدى بوصفه ، في الوقت نفسه ، أشد الموسومين طوباوية وتشددا . وقد دافع عما كان يسميه الايتوقراطية أي سلطة الاخلاقية المنضجة ، بصورة واضحة ، كبديل لا فكار مونتسكيو وفولتر السياسية .

وقد تصور هولباخ ، رافضا اقتراح مونتسكيو القائل ان الفضيلة لا يمكن ان تكون سوى مبدا جمهورية ، مملكة يمكن ان تلقى ، فيها ، الفضيلة لدى الملك كما لدى رعاياها ورسم خطوط الترتيبات المؤسسية التي تجعل ذلك ممكنا . وكانت التربية الطريقة الاولى . فيجب على الدولة سحب الامراء الملكيين من أسرهم وتدريبهم ، منذ ولادتهم على ان يكونوا ملوكا

فلاسفة . ويجب ان يصنع طابع الرعايا من جانب نظام تعليم اخلاقي انزامي لجميع الاطفال . وكانت طريقة هولباخ الثانية هي الرقابة . فسوف تقوم محكمة اخلاقية لمراقبة سلوك الراشدين وتقويمه وسوف تحدد قوانين مستوى الترف الذي يطبع حياة الاغنياء . وسوف يمنع القمار والبغاء والمسارح مع برنامجي سافونا روله وكالفان على الرغم من ان هولباخ نفسه ، وكان غنيا جدا ، كان يعيش ويهو ببذخ .

كان يبشر بالتقشف ويرسم تميزا واضحا بين السعادة واللذة ، بعيدا عن مشاوة فولتير متعته الليبرالية . وكان يرى ان الطبيعة ركبت الكون بحيث يعاقب من يسعى الى اشباع فوري ويكافأ من يسعى وراء اهداف سلمية . ولم يكن هولباخ يستطيع قبول تأكيد ديدرو الذي كان يسمي ان السكان الاصليين لبحار الجنوب كانوا سعداء دون وجود تحريمات جنسية . فقد كان يرى ان كل القوانين التي يقترحها لفرض التقشف ادوات لزيادة السعادة الحقيقية .

ولم يكن يؤمن بالمساواة ، وتحمل مشقة مهلجمة افكار المساواة لدى صديقه هلفيشيوس ، ولكنه كان يعد العمل الاسامي الوحيد لحق في الملكية . واقترح ان يكسب كل الملاكين الملكيات التي تعود اليهم شرعا بادارة مزارعهم وتحسين الارض . وكان كسل الارستقراطية احد اسباب صومعية الرذيلة .

وعندما احتل لويس السادس عشر العرش ، عام ١٧٧٤ ، دعاه هولباخ الى استخدام ملكيته المطلقة لفرض احترام قواعد الاخلاق . والقرعة هي ان هولباخ طالب ، بعد سنة او سنتين ، باعادة السلطات الى نبالة الثوب في المجالس التشريعية او البرلمانات ، وهو ما كان يعني ، بالنسبة للملك ، فقدان « السلطة المطلقة » لفرض احترام القانون مهما كان . ويبدو ان هولباخ انتهى الى الاعتقاد بان البرلمانات كانت وحدها ، في فرنسا ، المؤسسات القادرة على سد الطريق في وجه الاستبدادية . فلم يكن هولباخ ، على الرغم من تأييده للحكم المطلق ومن دعواته الى

ممارسة الفضيلة ، بقر الاستبدادية التي كانت ، بالتعريف ، تعني الغاء الحرية . وكان يعتقد ان الصورة الخاصة للحكم المطلق التي كان يدافع عنها متوافقة مع الحرية ، الحرية الحقيقية اي القدرة على فعل الواجب اكثر منها القدرة على فعل ما ما يريد المرء .

ولم يكن بعيدا عن الصواب ان يتهم هولباخ بتفضيل مصالحه الطبقية ، كبورجوازي رقي الى لقب النبالة ، على مبادئ فلسفته عندما انضم الى الدفاع عن نبالة الثوب ضد الملك ، ولكنه لم يمكن ، على الاقل ، انهمله ، كما اتهم مونتسكيو وفولتير وروسو ، بانهم عبروا ، كل بطريقة الخاصة ، عن ايدولوجية للطبقة التي ينتمون اليها .

## هيدغر مارتن

( ١٨٨٩ - ١٩٧٦ )

فيلسوف ألماني تحول بعد بدايته بدراسات في اللاهوت والمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية ، الى دراسة الفلسفة واصبح مساعدا لادموند هوسرل مؤسس مدرسة الفينومينولوجيا . وكتاب « الكينونة والزمن » ( ١٩٢٧ ) هو المؤلف الذي اسهم اكبر الاسهام في شهرة هيدغر . وقد ادى تورطه مع النازيين خلال فترة رئاسته القصيرة لجامعة فريبورغ عام ١٩٣٣ ، في نظر كثيرين ، الى تسويد تراثه بشكل خطير ، ولكن المعنى الحقيقي لهذه الحادثة كان موضع مناقشات حامية .

وقد اسهم هيدغر في فلسفة القرن العشرين بفهم متجدد للمسلمات الانتولوجية الاساسية للفكر الغربي وبنفوذ جلدي الى التقليد الميتافيزيكي بكتليته . وهو ، مثل نيتشه ، يرى في الفكر الغربي منذ افلاطون تقدما محتوما نحو العدمية المعاصرة مؤديا الى الكينونة الذاتية التي تسود علاقة الانسان الحديث بالكائن . ويحلل هيدغر ، بشكل خاص ، اقتراح نقد

جلري لثنائية الذات - الموضوع كما تنكشف في التقليد الميتافيزيكي الغربي ، وكذلك شرح المتضمنات العميقة لهذا التصور في حضارة الغرب كلمة ( راجع الوجودية ) .

قمشروع هيدغر، اذن ، هوسبر نواقص الانتولوجيا التقليدية ( دراسة الكينونة علمة ) . ولهذا الامر ، بالضرورة ، متضمناته في تقويمنا لتاريخ الفكر السياسي . وميتافيزيك هيدغر تلموه الى رفض ثلاثة تقاليد كبرى للفكر السياسي ، يمثل كل منها تصوراً مختلفاً للانسان ومكانته داخل الكينونة . ويصف احدها ، وهو التصور الكلاسيكي ، الانسان ككائن يؤلف جزءاً من الطبيعة ، ولكنه يستطيع ، ايضاً ، أن يصل الى فهم عقلاني لهذه الاخيرة . والمستوى السياسي هو عالم مصغر للمستوى الطبيعي . ويرى التصور الاخر ، وهو تصور القعد ، الانسان واقفاً ضد طبيعة غريبة عنه ، فعلى البشر ان يتجمعوا ليقاوموا ، جماعياً ، ضغط الضرورة الطبيعية .

ويحاول تصور ثالث ، هيفلي - ماركسي ، التوفيق بين الحرية والطبيعة مقدماً استعادة الوحدة بين الانسان والطبيعة بوصفها التحقيق النهائي للحرية البشرية . الا ان هيدغر يرى ان الفروق بين هذه التصورات اقل اهمية مما هو مشترك بينها ، وهو جملة من الافتراضات الميتافيزيكية المسبقة حول الانسان ككائن خاص يقيم علاقة خاصة مع باقي الكينونة . وعرض هذه الافتراضات الميتافيزيكية المسبقة ووضعها موضع المسألة يعنيان الاطاحة بكل تقليد الفلسفة السياسية بوصفها كذلك . كيف يمكن اقامة فهم للسياسي على تصور للطبيعة البشرية ولكان الانسان في الطبيعة عندما لا تعود نعرف ما اذا كانت الطبيعة ميداناً موضوعياً ينتظر ، سلبياً ، ان يعرك او. ما اذا كانت - بلغة هيدغر - « كسفاً » مرئياً تاريخياً ؟ ومن جديد ، كيف يمكن اقامة نظرية للسيادة على فكرة الانسان ككائن يبرم ، بصورة حرة ، عقدا اذا لم نعد متأكدين من الكيان الذي يجب منحه للذات البشرية ؟ ( هل يمكن أن يقال ان

الذات تصل ، بصورة شفافة ، الى ذاتيتها الخاصة ؟ ) ، وكيف يمكن ،  
اخيرا ، ادماء التوفيق بين الحرية والطبيعة عندما تكون الافتراضات  
المتافيزيكية الاساسية المسبقة المنصبة على الذات والموضوع معا قد  
وضعت موضع المسألة جذريا ؟ اننا نجد انفسنا مرغبين على اعادة تأمل  
مصادر تقليدنا الفكري المتعلق بالانسان والسياسة .

ان للفلسفة السياسية ، نموذجيا ، نقطة انطلاقها في الانثروبولوجيا  
الفلسفية ، أي في تصور للطبيعة البشرية . الا ان هيدغر يدعي ان  
الانثروبولوجيات الفلسفية السائدة « لم تنجح في ايجاد اساسها على المستوى  
الانطولوجي وانحرفت على هذا الصعيد دون ان تعلم » . وهو يؤكد ،  
في رسالته حول « الانسانية » ( « كتابات اساسية » ) ، ان التصور التقليدي  
للانسان بوصفه « حيوانا عقلانيا » ملوث ، حتما ، بالمتافيزيك من حيث  
انه يحل محل تعيين الصفة النوعية لطبقة خاصة من الكائنات - حيوانات  
« زائدة شيئا آخر » - أي النفس أو العقل ( ومن هنا جرى تصور  
الانسان كتركيب بين « حيوان » و « عقل » ) . ويرى هيدغر انه ليس  
للانسان طبيعة بالمعنى الذي يمكن ان يقال ، ضمنه ، ان لوضوعات العالم  
الطبيعي طبيعة ، ومن اجل ذلك تكون كل الفلسفات السياسية القائمة  
على تعريف للطبيعة البشرية مرفعة ، بالضرورة ، على الاجابة عن اتهام  
هيدغر القائل ان كل التحديدات الميتافيزيكية للطبيعة البشرية لا تتوصل  
الى الاستيعاب الحقيقي لـ « الماهية البشرية » - التي لا تتكون ، في  
نظر هيدغر ، كميدان موضوعي ( للصفات المكونة لموضوع ) ، بل بوصفها  
« كشفا » ( صورة خاصة في الافتتاح على الكينونة ) .

ويعتقد هيدغر ان مصر الحضارة الغربية صنع ، بصورة لارجمة  
منها ، من جانب الفهم الفلسفي التقليدي ، الكلاسيكي والحديث على  
حد سواء ، للانسان والكينونة . فهو يدعي ، مثلا ، ان الطموح المعاصر  
الي « السيادة الكونية » على الارض والتحكم التكنولوجي بالطبيعة هما  
نتاج فهمنا للانسان بوصفه ذاتا تواجه عالما - موضوعا سلبيا وخاضعا ،  
ويزعم هيدغر انه قد جرى التصدي لهذا الفهم الثنائي للكينونة ، أولا ،

بمجاز الكهف الافلاطوني ، في « الجمهورية » وانتظم في الميتافيزيك الغريبي من خلال منطق أرسطو . وهو يبلغ الذروة في العقلانية والاختبارية ( وكتناهما تتفقان على فكرة ذاتية شفافة لنفسها ) ، من جهة ، وفي المثالية الألمانية من جهة أخرى . فالموضوع ، بالنسبة للمثالية ، مكون ، واقعيًا ، بفعالية الذات . وهكذا ، فإن العالم هو نتاج الإرادة البشرية ، والطبيعة تنتظر ، سلبيا ، ان تصنع من جلب الابداع البشري . وهكذا بجمع هيدغر بين نقد تحليلي للافتراضات الاساسية المسبقة للفكر القديم والحديث وتصور تاريخي ينصب على الطريقة التي شكلت ، بها ، هذه المسلمات «الخبرة اليومية في العالم الحديث» .

وعلى الرغم من ان تلاميذ عديدين لهيدغر قد وجدوا في فكرة متضمنات هامة من اجل تأملاتهم في الحياة الاجتماعية والسياسية ، فمما زال ينبغي سبر مدى هذا الفكر . فالى جانب متضمنات عمل هيدغر البعيدة من اجل اعادة تفسير الفلسفة الغربية في كليتها ، ياتي اكثر تاثيرات هذا العمل المتصل بالنظرية السياسية مباشرة من التساؤل النقدي ، في كتابات هيدغر الاخيرة ، عما يسميه « ماهية التقنية » اي تلك التعبئة للكينونة التي تنتج كل الكائنات كموضوعات تحت التصرف غير المحدود للذات الانسانية . ويبدو ان هيدغر يؤكد ، لتتويج فكره ، ان الفلسفة ، كتقليد ، لا تتوصل الى امتلاك المصادر اللازمة للنضال ضد هذه التعبئة الاساسية وانه ينبغي علينا ، بسبب محدوديتها ، اللجوء الى صورة جديدة للفكر التأملي ( اقرب الى الفكر السياسي من الفكر المفهومي ) مستهل انفتاحا اكبر على الكينونة .

## هيردر يوهان غوتفريد

( ١٧٤٤ - ١٨٠٣ )

فيلسوف ومؤرخ ألماني ، ابن معلم مدرسة تقي من بروسيا الشرقية . درس في جامعة كونيغسبرغ مع كات الذي قدمه الى روسو



وهيوم ومونتسكيو . وفي عام ١٧١٤ أصبح مدرسا في ريفا ، ثم قيسا لوثريا في السنة الثانية . وفي عام ١٧٦٩ ، سافر هيردر إلى فرنسا والتقى غوته في ستراسبورغ . وأدار ، منذ عام ١٧٧٦ وحتى وفاته ، مدرسة كنيسة الإصلاح في دوقية فايمار . وهيردر الذي تأثر بفلسفة الأنوار اتخذ ، بعد ذلك ، موقفا مناهضا لها . وأهم مؤلفاته هي : « مطول في أصل اللغة » ، « فلسفة جديدة للتاريخ » ( ١٧٧٤ ) ، « أفكار جديدة حول فلسفة تاريخ البشرية » ( ١٧٨٤ - ١٧٩١ ) .

يؤكد هيردر أهمية الوحيد والخاص وخصوصية الزمان والمكان ، على عكس مثل العمومية والعقلانية الأعلى للأنوار . فيجب ادراك كل ثقافة ، كل فعالية حقيقية ، من الداخل ، بموجب أهدافها النوعية . ويرفض هيردر مثل الأنوار الأعلى الذي يدور حول علم موحد للواقع في جملته ، ويميز ( بعد فيكو ) بين المناهج اللازمة للدراسة الطبيعية الفيزيائية وتلك التي يقتضيها فهم نمو الروح البشرية .

ويطرح هيردر على دور اللغة والشعر التكويني في حياة الإنسان الجماعية : « تعبر اللغة عن الخبرة الجماعية للرهط » . ويرى أن الأمم وحدات طبيعية وأن الإنسان يعرف بموجب الرهط والثقافة الأمة التي ينتمي إليها والتي يستطيع أن يفتح ضمنها . وهو مقتنع بأن كل أعمال الإنسان هي ، قبل كل شيء ، أفعال تعبير عن ذاته تلزم رؤية شاملة للحياة . وهو ينصور الثقافة ككيان فريد ينمو من لقاء ذاته ، وكل عنصر من العناصر التي تؤلفه مطبوع بصورة راسخة ، بروح الكلية . ولا يوجد شعب متفوق يحق له فرض طرائقه على شعوب دنيا . فكل حضارة فريدة ، توجد في ذاتها وتنمو في كليتها وتنوعها . وهو يعارض ، بحماسة ، ديكرات وكانت الذي يقطع الشخصية الكلية إلى عناصر كالارادة والعقل والفهم الخ . . . وقد أسهمت كل هذه الأفكار في تغييرات

ثورية في الفكر الأوروبي . وهيردر هو ، قبل كل شيء ، أبو القومية التي ولدت ، أولا ، في ألمانيا ، قبل أن تمتد الى العالم السلافي ثم الى افريقيا وآسيا .

وعلى الرغم من معارضة هيردر القاسية للدولة « التي تسرقنا من أنفسنا » وعلى الرغم من أنه رفض ، طيلة عمره ، كل صورة من صور القسر ، فإن تحليلاته طبعت فكر قومي الأجيال التالية كفيخته وارندت وغوريس ويان وترنيتشكه . وقد شوخوا ، جميعهم ، أفكاره ، وهذه التشويهات أدت الى المبالغت المجنونة للقومية الاشتراكية . وعلى الرغم من أن هيردر يعتقد أن الحضارات كيانات تتجاوز الفرد ، وأنه يجب التضحية بالفرد في سبيلها ، فإن فيخته وهيفل وخلفاءهما طوروا ، فيما بعد ، مدلوله عن روح الشعب ، النفس الجماعية لشعب ما ، في هذا الاتجاه . وأوحى تصويره لشخصية ابداعية كلية تعبر عن خبرتها الشخصية وخبرة الجماعة ، أوحى هذا التصور ، فيما بعد ، براديكالية القرن التاسع عشر الروسية ورؤية الانسان الكلي مع موازبها ، الطبيعة الانسانية المضيعة كما طورها الهيفليون الشباب وماركس الفتى في فترته الانسانية . وكان تأثير هيردر حاسما في جاكوب غريم وشليفل ، وفي نمو دراسة الشعوب والفيلولوجيا المقارنة ، وفي سافيني ومدرسة الحقوق التاريخية ، وكذلك في الرومنطيقية . وقد كانت لأفكار هيردر تأثيرات تحريرية على الرغم من الصورة المشؤومة التي اتخذتها لدى هؤلاء المفكرين المضادين للعقلانية اللاحقين . فقد جعل من نفسه المدافع عن حق كل فرد أو كل رهن في اتباع ميله الطبيعي ، متحررا من اضطهاد سلطة مركزية أو رؤية دوغمائية وصنعية للانسان .

## هيرزن الكسندر ايفانوفتش

( ١٨١٢ - ١٨٧٠ )

فيلسوف روسي ، ابن غير شرعي ، ولكنه معترف به ، لارستقراطي روسي وألمانية ، كان وجهها نارزا من وجوه الفكر الروسي في القرن التاسع

عشر قريبا ، في الوقت نفسه ، من الغرب وأنصار السلافية ، من الليبرالية والاشتراكية . كان ، قبل ١٨٤٧ ، ميالا ، بتصميم ، الى الغرب . ثم هاجر الى أوروبا الغربية حيث كتب مؤلفاته الرئيسية في سياق فشل ثورات ١٨٤٨ والآسي التي هزت حياته الشخصية - خيانة زوجته ثم وفاتها عام ١٨٥٢ . وقد أسس ، في لندن ، الصحافة الروسية الحرة ، ولا سيما « الجرس » و « النجم القطبي » التي أثرت في الراي العام الروسي وأسهمت في إلغاء القنانة وفي اصلاحات الكسندر الثاني . وهو مؤسس النزعة الشعبية الروسية ، وكانت لمذكراته ، « الحاضر والماضي » ، قيمة أدبية كبيرة .

يدافع هيرزن ، في « الضفة الأخرى » عام ١٨٤٨ ، بحماسة ، عن الحرية الفردية ضد الايديولوجيات التي تقتضي تضحيات فورية باسم طوباوية مقبلة . وهو ، اذ لم يعد يؤمن بإمكانية ثورة اشتراكية في أوروبا ، يرى في الكومونة الفلاحية الروسية نواة تنظيم اشتراكي قد يسمح لروسيا بالانتقال ، مباشرة ، من الاقطاعية الى الاشتراكية متجاوزة ، بذلك ، الغرب المتقهقر . وهيرزن لا يرفع الفلاحية الروسية الى مصاف المثل الأعلى بسبب انخراطه في حركات القرن التاسع عشر التقدمية الأوروبية . وربما كان مثله الأعلى انصهارا بين الفردية الثقافية والجماعية الفلاحية . وهو يخشى ، في أكثر لحظاته واقعية ، من أجل أن تخلق فجوة بين الانتجنسيا والجماهير ، ومن تدمير الحضارة الأوروبية بثورة شيوعية عنيفة ( رغم كونها مبررة في نظره ) . وهو لم يتأمل ، كثيرا ، في الظواهر الاقتصادية ، ورؤيته للاشتراكية تبقى ريفية وتعاونية .

واسهمت نداءاته الى النخبة الروسية من أجل أن تلتفت الى الشعب وتعلم ، وتعلم أيضا ، في اعطاء النزعة الشعبية الروسية سماتها النوعية وفي اعطائها طابعا فوضويا ومثاليا في الوقت نفسه .

## هيفل جورج ولهم فريدرش

( ١٧٧٠ - ١٨٣١ )

فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت ودرس في توبنغن ثم عمل في برن وفرנקفورت . كان معيدا في جامعة يينا ( ١٨٠١ - ١٨٠٧ ) وناشرا لجريدة موالية لفرنسا في بامبرغ ( ١٨٠٧ - ١٨٠٨ ) ومديرا لجمنازيوم في نورمبرغ ( ١٨٠٨ - ١٨١٦ ) . وفي عام ١٨١٦ ، سمي استاذا للفلسفة في جامعة برلين حيث خلف فيخته . وقد أسس في يينا ، مع شلينغ ، « الكتاب النقدي السنوي للفلسفة » . ومؤلفاته الأساسية هي « فينومينولوجيا الروح » ( ١٨٠٧ ) ، « علم المنطق » ( ١٨١٢ ) ، و « موسوعة العلوم الفلسفية » ( ١٨١٦ ) ، المراجع مرتين . ونجد ، بين محاضراته المنشورة بعد وفاته ، « فلسفة التاريخ » و « تاريخ الفلسفة » و « فلسفة الدين » .

و « فلسفة الحق » هو الذي نجد ، فيه ، قلب فكر هيفل السياسي . وكتلباته السابقة تشهد على سعي وراء تركيب نظري قادر على اقامة علاقة بين التقليد الفلسفي الكلاسيكي ، كتراث كانت وفيخته تماما ، والتغيرات التي ادخلتها ، في الواقع السياسي ، الثورة الفرنسية وما تلاها . وبحثه غير المنشور ، لعام ١٨٠١ ، « الدستور الألماني » هو محاولته للوصول الى تعريف صالح للدولة قادر على مواجهة النتائج الراديكالي للمعارك الثورية في فرنسا بالنظام السياسي التقليدي السائد في ألمانيا . وهو يحاول ، في « فينومينولوجيا الروح » ، المكتوب في ظل الانتصارات النابولونية ، تحليل التحقيق التاريخي للمدينة الاغريقية ، بوصفه تجسيد التلاحم والتكامل السياسي نفسه ، مع بيانه ، في الوقت نفسه ، لماذا لا يستطيع العالم الحديث ، وه والمبني على مبدأ الذاتية ، تحقيق التمايز القوي بين الذات والسياسة الذي كان حجر الزاوية

للجماعة الكلاسيكية في الماضي . وهو يعرض ، منهجيا ، في « علم المنطق » و « الموسوعة » ، منهجه الديكالكتيكي الذي يمين ، داخله ، موقع فلسفته السياسية كما تبدو في « فلسفة الحق » .

ليست الدولة – الجماعة السياسية – بالنسبة لهيغل ، مجرد أداة اخترعها العقل العملي للانسان لبلوغ أهداف فردية . فهو يعدد الدولة ، مع دمجها ، فيها ، عناصر الحرية الذاتية ( التي يعدها الانجاز الاساسي للمجتمع الحديث ) ، كيانا من مستوى اخلاقي تستقر غاياته في شبكة علاقات بينية تتعالى برغبات كل فرد كائننا من يكون .

وتتضمن الطبيعة الاخلاقية للوجود الاجتماعي ، في رأي هيغل ، ثلاث « برهات » تحتوي كليتها على الوجوه المتعددة للحياة البشرية . وهذه البرهات هي : الاسرة والمجتمع المدني والدولة . وكل منها شبكة علاقات انسانية تقوم على مبدأ مختلف ، والعلاقة الديكالكتيكية بين الشبكات الثلاث هي التي تعطي غنى الحياة البشرية معناه . والشخص الذي يفتقر الى واحدة من هذه العلاقات يكون ناقصا نقصا عميقا في صفته ككائن انساني .

والاسرة هي العلاقة الانسانية القائمة على الفرية الخاصة : ارادة التصرف لصالح افراد الاسرة الآخرين : أب او زوجة او ولد الخ .. وليس لمصلحة المرء الخاصة . فالمرء المدفوع بشاغل تغذية الاطفال وتربيتهم او ضمان رخاء ابوين مسنين لا يتصرف لمصلحته الخاصة ، بل بلإرادة لاداء خدمة الآخرين المكرسة ، في الاخلاق ، كواجب . وهي ، بالمقابل ، علاقة مقصورة على جملة محددة ، وغيرته ، اذن ، محدودة بصراحة .

والبرهة الثانية في العلاقات البينية يسميها هيغل « المجتمع المدني » ، وهو ميدان الانانية العمومية : فالفرد يكون على علاقة بكل الكائنات البشرية الاخرى ( باستثناء افراد أسرته طبعا ) على اساس

مصالحه الخاصة . فهو يحاول اخذ مصالحه الخاصة بأفضل ما يمكن من الاعتبار ويعد مصالح الآخرين مجرد وسائل لتحقيق هذه الغاية . فالمجتمع المدني هو ، إذن ، المجال الخاص للفعالية الاقتصادية على اعتبار أن الشخص الذي يشتغل بالتجارة ، مثلا ، لا يعمل من أجل تأمين حياة الآخرين ، بل يستخدم الحاجات التي يحسون بها كوسائل لطبية حاجاته الخاصة . والملكية الخاصة هي العلامة الخارجية للوضع الاجتماعي لشخص ما ، وهذا ما يقتضي ، في فلسفة هيجل السياسية ، أن تتوزع الملكية الخاصة توزعا واسعا ، وهو يعترف بأن توسع القدر في المجتمع الحديث يمكن أن يهدد كفاية البنية التي يقرحها .

ومن الضروري ، من أجل ضمان انتظام السوق ، اللجوء الى جملة قواعد ومبادئ عمومية ( تبني منظومة أوزان ومقاييس مثلا ) تؤدي الى نمو قوانين ومحاكم قادرة على فرض احترام هذه القواعد . ويسمى هيجل آلية المجتمع المدني هذه « الحالة الخارجية » ( « فلسفة الحق » ) . وهو لا يجهل أن الفكر السياسي ، منذ هوبز ولوك ، قد عاين هذه « الحالة الخارجية » مع ما يجب أن تكون الدولة عليه وأرسى ، على هذا النحو ، الالتزام السياسي في المصلحة الشخصية المتصورة عقلانيا . ومع ذلك ، فإن البرهة الثالثة - الدولة - لا يمكن أن تقوم ، في رأي هيجل ، على المصالح الفردية وحدها . كيف يمكن ، على أساس المصلحة الفردية ، اضفاء الشرعية على اللجوء الى السلاح الذي يهدد حياة مواطن ؟ ( يعلم هيجل أن هذه نقطة ضعيفة في محاولة هوبز اقامة الالتزام السياسي على المصلحة الفردية ) . وبالتالي ، فإن هيجل يطرح الدولة بوصفها قائمة على الحرية العمومية . وهذا يعني ، أيضا ، في الفكر الديالكتيكي الهيجلي ، أن الدولة تتركب مؤلف من عنصرين هما الأسرة والمجتمع المدني . فمن جهة أولى ، تقابل الدولة الأمرة من حيث أنه يتوقع من المواطن أن لا يعمل لمصلحته الخاصة ، بل أن يعمل بحيث يسهم في رخاء الآخرين : بدفع الضرائب والخدمة العسكرية الخ . . ولا يمكن تبرير هذه الأفعال واعطاؤها الشرعية الا بذكر التضامن مع الاعضاء الآخرين

من اجل ما سيصبح ، على هذا النحو ، الكيان السياسي . ومن جهة اخرى ، تضم الدولة في بنيتها العنصر العمومي للمجتمع المدني ، وهذا التركيب يولد وعي المواطنة القائمة على معيار عمومي ( ٠٠ ) .

ويؤكد هيجل الطبيعة العامة للدولة ، على الرغم من ان الميادين العامة والخاصة غير منفصلة عن بعضها كما هي منفصلة في التمييز الارسطوطالي بين الحاضر والمدنية . فالانسان ، في المجتمع الحديث ، مشتبك في علاقاته الخاصة اشتباكه بالميدان العام على اعتبار انه ، في الوقت نفسه ، فرد ومواطن . والحرية السياسية هي التوازن الدقيق بين هذه الاتجاهات المتناقضة والتي تتحد في نهاية المطاف . وهذا الاتحاد غير ممكن ، في نظر هيجل ، الا في الدولة الحديثة التي تعطي الشرعية للدائرة من الذاتية . والمجتمع المدني هو ميدان استقلال الارادة الذاتية . وبالمقابل ، فان المدينة الكلاسيكية ، بتأسيسها المباشر للشؤون الخاصة ( بما فيها الدين ) ، لم تكن تملك مثل هذه الدائرة المستقلة . وفي الطرف الآخر ، حاولت الفلسفة السياسية الحديثة ، منذ هوبز ، تحليل الميدان العام بحدود مصالح فردية ولم تتوصل على هذا النحو ، في رأي هيجل ، الى تجاوز « المجتمع المدني » . والمرحلة النهائية للتهديم الذاتي في سيادة الفردية ذات الانانية المنغلقة هذه تقع ، كما يرى هيجل ، في عهد الارهاب في الثورة الفرنسية ( « فلسفة الحق » ) .

وتتخذ لعبة هذه القوى ، اذ ذلك ، قواما مؤسسيا في الدستور السياسي للدولة الحديثة كما جرى تصويرها في « فلسفة الحق » . وتجد المصالح المتنوعة للمجتمع المدني التعبير عنها في النقابات ومجالس التحزب . الا ان هيجل يعارض الفكرة الجمهورية للسيادة البرلمانية التي يخشى ان تتحول الى طغيان مصالح خاصة . فسلطة مجالس الجحرف مجدودة بسلطة ادارة محترفة ( « الطبقة العمومية » في المصطلحات النيهيغلية ) . وغاية هذه الطبقة ، كطبقة حراس افلاطون ، السعي وراء

الصالح المشترك . فيجب ان تكون مفتوحة لكل مواطن بموجب القابليات والترتبة ، ويجب ان تحصن اجور ثابتة اعضاءها ضد اغراءات المجتمع المدني — وهو تجديد في العشرينات من القرن التاسع عشر .

الا انه في حين يملك حراس افلاطون سلطة مطلقة على المجتمع الذي سيفتقر ، دون ذلك ، الى البنية السياسية ، فان طبقة هيغل العمومية تعمل داخل نظام تجد المصالح ، فيه ، التعبير المشروع عنها في نقابات مستقلة ومجالس حرفية . وفوق ذلك ، يوجد على رأس البنية السياسية ، كاملة ، جاهل ورأى يرمز الى الفكرة القائلة ان الدولة تقوم على ارادة ذاتية ، على اعتبار ان موافقة الجاهل على القوانين هي التي تعطى صحتها . ولكن سلطات الجاهل محدودة الى اقصى حد ، وهو ليس الا رمز وحدة الكيان السياسي في ارادة وحيدة وظيفتها ابرام قرارات المجلس والموظفين ( « فلسفة الحق » ، « اضافة » ) .

وقد ارتفع تأثير فلسفة هيغل السياسية ارتفعها قويا من حيث ان نظريته في الدولة الحديثة كانت مدسوسة في منظومة فلسفية كانت ترى النمو التاريخي بوصفه قسما من الصياغة الموضوعية لما يسميه هيغل « الروح » في العالم المكاني — الزماني . وتصور هيغل لمقلانية العالم المفهومة من العقل البشري يقع في خط ارسطو ويؤلف ، في تقليد المثالية الالمانية ، نقدا جلدنا لكانت .

الا ان هيغل يدعي ، على عكس ارسطو ، ان عقلانية العالم غير معطاة قبليا ، بل تتطور مع تطور الوعي الانساني الذي يتعرف عليها بهذه الصفة . فالفلسفة هي ، على هذا النحو ، وسيلة فهم العالم بالعقل البشري ، ومن هنا فان مراحل نمو الفلسفة هي « فكر العالم الذي لا يظهر الا عندما يكون الواقع مقطوعا وجافا ، من قبل ، بعد اكتمال سيرورة تشكيله » ( « فلسفة الحق » ، المقدمة ) .

وللتاريخ والدائرة السياسية ، بوصفها اكثر وجوه ظهورا ، في ذاتهما ، معنى فلسفي ، وفي هذا السياق ، لجا هيغل الى الصيغة



التالية : « ما هو واقعي عقلائي وما هو عقلائي واقعي » ( المقدمة : . على الرغم من ان بعض النقاد يفسرون ذلك بوصفه تبريرا كاملا للواقع الموجود ، فان هيجل ، نفسه ، يصرح بهذا الحكم بوصفه يعني ان لكل ماهو عقلائي إمكانية التحقيق وان النمو التاريخي ، نتيجة لذلك ، ليس تجمعا غير متميز من الصدف غير المفهومة وضروب الضعف البشرية ، بل ان له عقلانية . وهذه الأخيرة غير قابلة للادراك ، دائما ، في البرهة التي تقع فيها الاحداث ، ولكن الفلسفة تملك المفتاح الذي يسمح بفك المفاز طلاس العقل المخبأة في التاريخ .

وهذا الالحاق على قدرة العقل على التحقق في التاريخ هو الذي اصبح حجر الزلوية ، في الاعمال النقدية للهيجليين الشباب الذين كانوا يقومون كل المؤسسات الموجودة بمساعدة معايير الفلسفة الهيجلية ويجدونها ناقصة . واخيرا ، فان هذا الاستعمال للفلسفة كوسيلة نقد اجتماعي اصبح السند الفلسفي للماركسية .

وقد ادعى هيجل ان سير العقل في التاريخ كان سريرة ديبالكتيكية معقدة كان ، فيها ، الافراد ( والامم ) مجرد ادوات تجهل ، الى حد بعيد ، مرمى افعالها الخاصة ومعناها . وكثت غالبا ما تصدر تفتيرات « عن افراد لهم مدى تاريخي عالمي » كالاسكندر وقيصر ونابليون ، ولكن هيجل كان يبين بدقة ان دورهم لم يكن مشتقا من نوابهم الشعورية او موافقهم السياسية لان دوافعهم كانت ، ككل الكائنات البشرية ، رغبات اساسية كالطموح والطمع والسعي وراء المجد . والنتائج الموضوعية لانفعالهم ليست نوابهم الذاتية التي تعطيهم مدام التاريخي .

لقد كان هيجل ، بخفضه ، على هذا النحو ، من رفع دور «العظماء» الى مصاف المثل الاعلى يجعل من هؤلاء ادوات غير واعية في خدمة « دهاء العقل » ، وهو ما يتضمن ان العقل يستطيع استخدام وسائل لامعقلانية لضمان تحقيقه . ودور الفيلسوف هو ان يمضي الى ما وراء

الظاهر الخارجية ويكتشف النواة العقلانية المتوارية داخل ظواهر لا عقلانية ظاهرا . والتعرف على هذا التوتر بين النية الذاتية والنتائج الموضوعية يميز ، أيضا ، الفيلسوف من الاخلاقي المدمي .

فالتاريخ هو ، إذن ، في نظر هيجل ، نمو وهي الحرية الذي يعبر عن نفسه في نظر هيجل ، في المؤسسات الثقافية والدينية لجماعة ما . وهيجل يسمي مجموع هذه الخصائص - مقتفيا اثر مونتسكيو وهيردر - « روح الشعب » . وهذه الاخيرة تعبر عن نفسها في تشكيل مؤسسات موضوعية ، اي في انبثاق الدولة . ويميز هيجل ثلاث مراحل اساسية للنمو التاريخي يمثل كل منها تقدما في نمو وهي الحرية :

١ - العالم الشرقي الذي كان ، فيه ، شخص وحيد حر ، في حين لم يكن كل الآخرين كذلك . فبنيته السياسية كانت ، إذن ، الاستبدادية الشرقية .

٢ - العالم الكلاسيكي الذي كان ، فيه ، بعض الناس احرارا . والمدينة التي كان ناخبوها متفلوتي العدد ، ولكنهم ليسوا كل السكان ، كانت التعبير التاريخي عنه .

٣ - العالم الجرمني الذي كان كل الناس يمدون ، فيه ، على اساس الانجيل المسيحي ، قلبين لان يكونوا احرارا . وطاقة الحرية للجميع كلجنة في تطور المؤسسات السياسية في هذا العالم الذي يشمل اوربا الغربية التي اقام ، فيها ، الشعب الالمني على انقاض الامبراطورية الرومانية . وهو عالم اكتفرا الحديشة وفرنسا والمانيا واطاليا . وكان الاصلاح والثورة الفرنسية ، بموجب هذا المخطط ، مرحلتين حاسمتين للومي الكامل للحرية . وهكذا اعطى هيجل صفة زمنية وسياسية للخلاص العام المسيحي على الرغم من ان فكره كان غائضا في البروتستانتية وبعبدا ، على هذا النحو ، عن رومنطيقية زمانه القومية .

وعلى الرغم من ان اية دولة تاريخية واقعية لم تستخدم نموذجاً لتحقيق التكامل للحرية ، فيبدو ان الملكية الدستورية ، كما تحققت بعد الثورة الفرنسية وعودة الملكية ، قد فتحت الطريق امامه بشكل واضح . وبحوله في الشروط السياسية في ألمانيا واتكثرت توجي بذلك بطلاء .

وفي حين انتقد هيجل بسبب الاتجاه المحافظ في فلسفته السياسية، فان هذه الاخيرة تؤلف ، بشكل أساسي ، استمراراً لفكر الانوار مراجعاً في ضوء المثالية الألمانية وتجربة الثورة الفرنسية المؤسسية . فالتاريخ تقدم ، فعلاً ، كما تبين الثورة الفرنسية ، وهو يتحرك ، بمنف ، على شكل خطوط حزنونية . وتقوم الدولة الحديثة على الحرية الذاتية ، ولكن تجنب ان تنحل الى حرب شرسة لكل ضد الكل يقتضي توسط مؤسسات عقلانية كضمانة وحيدة ضد التعسف وتهديد الطفيلان الموجهين من جانب سلطة الملكية المطلقة وسلطة الاطبية المطلقة .

ولا يخلو من سخرية ان تكون الحاجة الى مؤسسات وسيطة قد اصبحت ، في نهاية المطاف - حتى ولو لم يكن ذلك ، بالضرورة ، تحت تأثير هيجل نفسه - حجر الزاوية في الدولة الغربية الحديثة كما نعرفها ، في حين كانت مقدمات الفلسفة الهيجلية تقود الى نمو النقد الاجتماعي الثوري الذي بلغ الذروة في الماركسية . وعلى الرغم من الفروق الجلية، فان دور الاحزاب السياسية والمؤسسات الاخرى يجعل الدولة الديمقراطية الحديثة تشبه الدولة الهيجلية اكثر مما تشبه ديمقراطية روسو التي ليس فيها تمييزات ووسطاء ، مع الاتجاهات الشمولية المتضمنة فيها .

## الهيفليون الشباب

تلاميذ للفيلسوف الألماني هيجل يميزهم ويجمع بينهم تفسيرهم للمتضمنات الراديكالية اللاهوتية والسياسية لفكر هيجل . كانوا يرون ان هذا الفكر يعرض « التناقضات » والتضليلات التي يقوم عليها الدين

الراسخ والملكية البروسية ( وكذلك ملكيات أخرى ) . وهذا ما كان مقابل بينهم وبين الهيفليين اليمينيين او الهيفليين التقليديين . فقد كان هؤلاء الآخرون يؤيدون وجهات نظر المعلم : فالواقعي هو العقلاني ، والمسيحية البروتستانتية كانت تحافظ على حقائق الفلسفة على شكل تصور، وأخيراً فان الملكية البروسية والوظيفة العامة كانتا تقتربان من الدولة العقلانية بارادة كاملة ذات سيادة وبروقراطية تعمل لصالح الجميع دون تحيز . اما الهيفليون الشباب الذين كانوا يتزايدون في عدائهم للاهوت وميولهم للجمهورية والديمقراطية ، بل والثورية ، فقد كانوا يدافعون عن تحرير الانسان مستبدلين بروح هيفل الموضوعية الوعي الفردي او السوعي العمومي للجنس البشري . وكانوا يدافعون عن تقرير المصير وتجاوز الضياع ، وكذلك الفردية ، في الحياة الاجتماعية . وهكذا كانوا يلحون ، ضمناً ، على آراء كانت وفيخته المكتشفة في عمل هيفل ، ولا سيما على فكرة كانت حول الاستقلالية والعمومية دون أخضاعهما للبنى النهجية و « الخارجية » التي كان هيفل يجدها ضرورية لجعل الحرية عقلانية .

وكان أهم أعضاء المجموعة دافيد فريدريش ستراوش ( ١٨٠٨ - ١٨٧٤ ) ولودفيغ فيورباخ ( ١٨٠٤ - ١٨٧٢ ) وبرونو باور ( ١٨٠٦ - ١٨٨٦ ) وأخوه ادغار ( ١٨٢٠ - ١٨٨٦ ) وأرنولد شميدت ( ١٨٠٣ - ١٨٨٠ ) وماكس شتاينر ( واسمه الحقيقي هو يوهان كاسبار شميدت ( ١٨٠٦ - ١٨٥٦ ) وموزيس هيس ( ١٨١٢ - ١٨٧٥ ) . وما بين عامي ١٨٢٩ و ١٨٤٢ ، كان الفتى كارل ماركس وفريدريك انغلز ، من جانبه ، على صلة مع أعضاء هذه المجموعة وتأثرا كثيراً بهم . وحوالي عام ١٨٤٤ ، انتقد ماركس وانغلز ، بشدة ، الهيفليين الشباب لرفعهم من شأن الدور النقدي والنظري واهمالهم الوقائع الاجتماعية والمادية ، وفي عام ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ندد ، بهم ، في « الإيديولوجية الألمانية » . وكان فشل ثورة ١٨٤٨ وضياع تأثير هيفل في ألمانيا في الخمسينات والستينات من القرن التاسع عشر نهاية حركة الهيفليين الشباب . وقد اتخذوا دروباً مختلفة ، وهم يدرسون بصورة رئيسية ، اليوم ، بسبب دورهم في التطور الثقافي

للماركسية . وتخطى لودفيغ فيورباخ الذي طالما حجبت شهرته الآخرين من الهيجليين الشباب عن الهيجلية تدريجيا في الأربعينات من القرن التاسع عشر ، وبقي ، مع ذلك ، وجهها بارزا في نقد الدين وتاريخ اللاهوت . وكان موزيس هيس على أهمية خاصة لأنه أول شيوعي في ألمانيا سابقا ، في ذلك ، ماركس في هذا الدور . ووصل الى برلين ، عام ١٨٣٢ ، الارستقراطي البولوني اوغست فون شيزكوفسكي ( ١٨١٤ - ١٨٩٤ ) الذي كان على ارتباط غامض بالمجموعة . وقد استثار كتابه « مدخل الى فلسفة التاريخ » ( ١٨٣٣ ) اهتماما عظيما في تلك الفترة وأهمية متجددة مؤخرا بمحاولته تجاوز الموقف الفلسفي للهيجليين الشباب من اجل ممارسة تلقائية ، مقصودة وحررة لتغيير العالم .

وفي عام ١٨٣٠ ، نشر لودفيغ فيورباخ ، دون ذكر لاسم المؤلف ، كتاب « أفكار حول الموت والخلود » . وقد أعلن هذا الكتاب عن الفضيحة التي سيثيرها الهيجليون الشباب ، وكذلك عن المتضمنات ذات المدى الراديكالي للفكر الهيجلي . وقد انكر فيورباخ في هذا الكتاب ، لأسباب قائمة على فكر هيجل ، امكانية الحياة بعد الموت . وكان هذا المذهب ، بالنسبة اليه ، تقويما مبهما للانهائية والخلود في الجنس البشري الذي كان ، وحده ، القادر على تبني وجهة نظر الروح اللامتناهية ، وكبرت الفضيحة وزادت الهوة بين تلاميذ هيجل حتى القطيعة النهائية الناجمة من نشر كتاب دافيد فريدريش شترأوس « حياة يسوع » ( ١٨٣٥ - ١٨٣٦ ) . وقد انكر هذا الكتاب ، ببساطة ، الصحة التاريخية لأفعال يسوع وصفاته الخارقة للطبيعة في « العهد الجديد » . فقد كان تاريخ يسوع تاريخ حياة بشرية نسجت حولها الكنيسة البدائية سلسلة من الاساطير - اسقاطات للرغبات والتجارب البشرية تحتوي على حقيقة روحية لا حرفية ، وهي وجهة نظر نسبها شترأوس ، أيضا ، الى هيجل . إن مفهوم التجسد يعترف ، بحق ، بأن للإنسان - بمعنى الانسانية التي تشمل كل الكائنات البشرية - صفات الهية . وقد ولد كتاب شترأوس جدلا أدى الى انقسامات دقيقة ، حقا ، داخل المدرسة الهيجلية . وسمى

شتراموس نفسه ، هذه الأقسام ، على غرار البرلمان الفرنسي ، يسارا  
ووسطا معينا موقعه في اليسار . وفي برلين ، ادعى برونو باور أن  
الأناجيل كانت تمكس المواقف التاريخية للكنيسة البدائية في الإمبراطورية  
الرومانية وتعمكس ، بصورة أعمق ، العجز من تصور وعي الذات الفردي  
في هذه الشروط ما لم يعامل كقدرة الهية متميزة عن الإنسان . وهكذا  
كان الدين نوعا من الضياع ، ضياع الذات على وجه الدقة ، لا تستطيع  
الإنسان العمومية ، فيه ، تصور ذاتها ما لم تكن موجودة خارج الإنسان .  
وبلغ هذا النمط الفكري ذروته وأقوى تأثير شعبي له مع نشر « جوهر  
المسيحية » ( ١٨٤١ ) للودفيغ فيورباخ . وهذا الكتاب ينضح ، منهجيا ،  
المحتوى الحقيقي للدين ويعلم عنه . . أنه احتفال بالطاقات والمفاتيح  
الالهية للجنس البشري القادر عن الحب والعقل والإرادة ، ولكنه مردود  
الى العبودية بضياع هذه الصفات واسقاطها على كائن آخر ، الهى .  
فما يعطى لله يسرق من الإنسان ، وما يحتفل به الدين مأخوذ من جانب  
اللاهوت الذي يعطيه لآخر .

وفي حين بقي فكر الهيغلبيين الشباب ، في الثلاثينات من القرن  
التاسع عشر ، في ميدان المناقشة حول الدين ، فقد كان يظهر ، بصورة  
أوضح أيضا ، أنهم كانوا يرفضون كل مصالحة للهيغلية مع الانظمة  
والضرورات الخارجية وأنهم كانوا يلحون على أن مصير الإنسان هو  
استعادة كل هذه القدرات والسلطات وعلى كون كل كائن بشري قادرا  
على تولي مواطنة كلية وفعالة . ونظرا للوضع في ألمانيا ، كان الهيغلبيون  
الشباب يرون أنفسهم وريثي قرن الأنوار الفرنسي وأبطالا للشورة  
الفرنسية ، وكانوا يطالبون بأوروبا حرة وديمقراطية ، علمانية وعلمية .  
وكانوا يلحون الضوء على الخرافة ، مبينين أن العقلانية تريد أن يحل  
العلم والتربية وتحكم الإنسان في الطبيعة والمجتمع محل الدين والتبعية  
السياسية والضياع . ونظرا للرقابة ومراقبات البوليس في تلك الفترة ،  
فليس من المدهش أن يكون معظم الهيغلبيين الشباب صحفيين ومثقفين  
أحرارا طردوا من مواقعهم الجامعية أو لم يستطيعوا الحصول عليها ،

في حين كان قدامى الهيفليين - على الرغم من كونهم ليبراليين غالبا - ينكفون مع النظام ويمارسون وظائف تعليمية . الا ان الفرق بين قدامى الهيفليين وشبابهم لم يكن على ما يتوقع من وضوح . فقد كلف برونو باور بمحاضرات في اللاهوت في جامعة برلين ، بوصفه فيلسوفا للدين وارنولد روغ الذي اسس مجلة هيفلية فتح صفحاتها للهيفليين المنتمين الى كل الاتجاهات على الرغم من ميله الى اليسار . الا ان المجلة عانت مناعب مع الرقابة عام ١٨٤٣ لتصبح « المجلة الالمانية » ذات الاتجاه الهيفلي اليساري الواضح . ولكن تراخي الرقابة ( القصر الامد ) ، عام ١٨٤٠ ، في برهة تولي العرش من جانب فريدريك غيوم الرابع ، وهو مسيحي رومانيقي ومعاد للهيفلية ، هو الذي اتجه الهيفليون الشباب ومجلتهم ، معه ، الى السياسة بصورة صريحة . وقد امتدحوا النفس وابرزوا الضياع ، لا في الدين وحده ، بل ، ايضا ، لدى العاهل ، في الدولة المسيحية ، وفي المال على حد القول الذي خُصص لآليه موزيس هيس . وكان شيزكوفسكي قد ادعى ، في « مدخله » ان غاية التاريخ هي الحرية العقلانية والالوهية النهائية للبشرية . وطالب موزيس هيس ، في « الرئاسة الثلاثية الأوروبية » ( ١٨٤١ ) ، بتحالف بين فرنسا وبروسيا وانكلترا لسحق الرجعية النمسوية والروسية وتحقيق اوروبا حرة تماما . واخذ روغ ينتقد فلسفة هيفل السياسية . وكرس برونو وادغار باور ذاتهما لدراسة الثورة الفرنسية وكانا يريدان ان تتحرر الانسانية من الفكر اللاهوتي ، في السياسة كما في الدين . وكرسا ذاتهما ، ايضا ، لتحويل الجمالير الى الروحية . وماكس شتاينر هو ، وحده ، الذي بقي متطرفا منشقا يهاجم كل المحاولات الجارية من اجل « تحديد » الانسان ويعلم ان الانانية الا اخلاقية هي التحرير الحقيقي . وكتابه « الوحيد وصفته » ( ١٨٤٤ ) هو الهدف الرئيسي لنقد ماركس وانغلز في « الايديولوجية الالمانية » . وقد كان لكتاب « الوحيد وصفته » تأثير في اليمين الاوروبي والفاشية اكبر منه في اليسار ، ومع ذلك ، اعجب به ، ايضا ، الفوضويون انصار الحرية المطلقة من اجل جانبه التروتوي جزئيا .

وقد أدت تدابير جديدة للحكومة اتخذت ضد الصحافة الراديكالية الى بعثرة الهيفليين الشباب في ألمانيا وخارجها وزادت حدة تعارضاتهم في موضوع السياسة المشخصة . وقد بقي بعضهم ديمقراطيين راديكاليين ، في حين أصبح آخرون ، كهيس وماركس وانغلز ، شيوعيين فعالين وملتزمين . ويشير علما ١٨٤٨ - ١٨٤٩ الى فشلهم . وكثيرون منهم انضموا الى اليمين . وليس لهم ، اليوم ، من وجهة نظر السياسة ، سوى أهمية تاريخية . اما من وجهة نظر فلسفية ، فقد ساعدوا على القاء الضوء على التوتر الذي كان موجودا بين منظومة هيفل ومنهج النقدي الديالكتيكي وسجلوا هذا التوتر في الادبيات .

## هيفليثيوس كلود - ادريان

( ١٧١٥ - ١٧٧١ )

فيلسوف فرنسي من أصل ألماني . اتجه الى الفلسفة بعد ان اثرى كمزارع . وكان في غنى هولباخ تقريبا ، ولكنه كان من أكثر فلاسفة الأنوار تقدمية وديمقراطية وتأييدا للمساواة . وهيفليثيوس ، وهو من اتباع النفعية ، أحد معلمي جيرمي بنتام والمدرسة الراديكالية الانكليزية .

ونزوعه الى المساواة قائم على الفكرة القائلة أن كل الناس متشابهون تشابها مميّقا - وهو تصور يبدو غريبا لديدرو أو لهولباخ . والفروق بين البشر ناجمة ، حصرا ، عن الفروق في التربية والمحيط . وتفسر الفروق التربوية لماذا يكون بعض الناس أكثر فضيلة وكمالا من بعضهم الآخر . فلا توجد صفات ولا مواهب ولا قابليات فطرية . وكل الكفاءات مكتسبة ، ولا توجد هبة من الطبيعة .

ويؤكد هيفليثيوس أن البشر متساوون بصورة طبيعية ، وأنهم كانوا كذلك دائما - على عكس روسو الذي يرى أن البشر كفوا عن أن



يكونوا متساوين عندما غادروا الحالة الطبيعية ليدخلوا المجتمع . ويكفي:  
البرهان على ذلك ، تجهيز نظام تربوي يسمح بعطاء كل فرد  
التأهيل اللازم .

وتنتج أفكار هيلفيثيوس الديمقراطية عن اخلاقه النفعية .  
فالاعمال الجيدة ، في رأيه ، هي تلك التي تحمل أكثر ما يمكن من السعادة  
لأكبر عدد من الناس ، وبالتالي ، فإن التشريع الجيد هو الذي يزيد  
متعة أغلبية الجماعة مقابل متعة أقلية متميزة . ومتعة البشر هي  
الافادة من الحرية والملكية . ولكنها ليست حقا طبيعيا مخصصا لبعض  
الأفراد ويعطيهم الأولوية على سعادة العدد الأكبر . وهذا ما يحدث في  
ديمقراطية .

ولكن مرافعة هيلفيثيوس مهددة بالمناداة بتشريع عاقل - وهو  
ما يقربه من فلسفة الأنوار . فيمكن للأغلبية تعريف ما يجعل اليها اللذة  
والآلم ، ولكنها لا تستطيع التنبؤ بالوسائل التي تسمح برفع اللذة الى  
الحد الأقصى في المستقبل . ولذلك ، لا يقترح هيلفيثيوس الاعتماد  
المباشر للديمقراطية ، ولكنه ينادي بأن ينضج مشروع دستورا جديدا .  
وسوف يجعل هذا الأخير ، كؤوس مسلك ديني ، المستبقات الموجودة  
ويكون موحها بنور الفلسفة .

وعلى الرغم من أن هيلفيثيوس يمتد ، احتمالا ، أن دور المشرع  
هذا يمكن أن يعود الى ملك متنور ، فإنه يتخيل النظام القبل على صورة  
دولة تجمع بين مقاطعات صغيرة شبه مستقلة ، جمهوريات امكانية .  
ويقترح أن تقسم الأرض الى قطع عائلية صغيرة - لكل أسرة قطعتها .  
وهو لا يؤيد الملكية الجماعية والاشتراكية ، بل يفضل ديمقراطية  
اللاكين صغار . وبما أن كل شخص ينزع ، بالطبيعة ، الى السعي وراء  
منفعته ، فيجب ، من أجل أن يعمل كل شخص للصالح المشترك ، أن  
تنصهر المصالح العامة والخاصة . ولن يكون ذلك ممكنا ما لم تشارك  
كل أسرة في الثروة القومية .

## الهيمنة

استعمل غرامشي واتباعه هذا المصطلح لتعريف الوجوه غير القسرية لسيطرة طبقة ما ، وبعبارة أخرى لتعريف قدرة الطبقة السائدة على حمل بقية المجتمع على تبني قيمها وقناعاتها من خلال مراجع الصحافة الاجتماعية .

## هيوم دافيد

( ١٧١١ - ١٧٧٦ )

فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي ، ابن للاكين صفار . درس في جامعة ادنبره ، وجرب نفسه في الحقوق قبل أن يتجه الى الفلسفة . كتب أهم مؤلفاته الفلسفية ، مطول في « الطبيعة البشرية » ( ١٧٣٩ - ١٧٤٠ ) في فرنسا ، ولكن الكتاب سبب أحباطا لهيوم ولم ينجح . ثم كرر نفسه لأبحاث متنوعة مكتوبة بأسلوب أوضح وأكثر شعبية ، ولا سيما « أبحاث في الاخلاق والسياسة » ( ١٧٤٢ ) و « الخطابات السياسية » ( ١٧٥٢ ) . وقام ، بصورة موازية ، بتشذيب « المطول » من بعده الاكاديمي واعطائه شكلا أقبل للفهم ، وولدت هذه المحاولة نشر « تحقيق في فهم العقل البشري » ( المنشور بعنوان آخر عام ١٧٤٨ ) و « تحقيق في مبادئ الاخلاق » ( ١٧٥١ ) .

ولم يستطع هيوم ، بسبب معارضة الكهنة ، الحصول على كرسي الفلسفة الاخلاقية في جامعة غلاسغو ، ولكنه أصبح مسؤولا عن مكتبة نقابة محامي ادنبرة . واشتغل في كتابه العملاق ، « تاريخ انكلترا » الواقع في ثمانية مجلدات ، بين عامي ١٧٥٤ و ١٧٦١ . ثم شغل بعض الوظائف الرسمية في لندن وباريس قبل ان يعود الى ادنبرة حيث قضى سنوات حياته الأخيرة بصحبة أصدقاء مثل آدم سميث . ولم ينشر كتابه « حوارات حول الدين » الا عام ١٧٧٩ ، بعد وفاته بثلاث سنوات .

تنطلق فلسفة هيوم من التأكيد القائل أن كل معرفة تشتق ، في نهاية المطاف ، من خبرة الحواس ، والنتيجة الريبية لهيوم هي أن معتقدات عديدة - ولا سيما تلك المتصلة بالسببية - يجب أن تفسر بتعابير سيكولوجية ، بوصفها نتيجة سرورات عقلية ذات طبيعة لا عقلانية ( ومزودة ، مع ذلك ، بقوة كبيرة على الصعيد العملي ) . ولفت الانتباه ، خاصة ، الى الدور الذي يلعبه الخيال ، موجها بترايطات أفكار مالوفة ، في نشوء المعتقد .

كان هيوم يسمى ، بالطريقة نفسها ، على الصعيد الاخلاقي ، الى التقليل من قيمة التفسيرات السابقة التي تقول انه يمكن ايجاد اساس عقلاني للاحكام الاخلاقية . فللمعتقدات الاخلاقية تستند الى سجل ما لخبرتنا الحسية عندما نلاحظ اقراننا وفعاليتهم ، وهو ادراك حسي يولده التعاطف الذي نحس به حيال من نحمل محبة لهم .

ونقطة وصول البحث الفيلسفي لهيوم هي صورة ملطفة للريبة ( . . . ) .

ويستلزم هذا المذهب ، في الميدان السياسي ، استبعاد كل الافكار التي تكن وراءها العقلانية - كالتصورات التقليدية للحق الطبيعي او العقد الاجتماعي . وبالمقابل ، فان المؤسسات الاجتماعية والمسياسية يجب ان تفهم كضروب خلق وظيفتهالبية مقتضيات الشرط الانساني . ويرى هيوم أن البشر مخلوقات محدودة الطبيعة وتعيش في محيط تكون الخيرات ، فيه ، تادرة بالقياس مع سعة رغبتهم . وعلى الرغم من انهم اجتماعيون بالطبيعة ، فهم يفكرون ، اولاً ، بانفسهم واسرهم واصدقائهم ويتنازعون ، على هذا النحو ، مع الغرباء عنهم للحصول على الموارد النادرة . ومن اجل ضمان السلام الاجتماعي ولدت ، بصورة متفاوتة الثقائية ، قواعد اصطلاحية تتعلق بدوام الملكية وصيانة العقود . وهيوم يسميها « قواعد العدالة » . فمن مصلحة كل فرد قيام هذه القواعد على الرغم من ان الاتفاقات التي تنصب على نقاط ثانوية تعود الى صفات

أولية الخيال . وبفضل هذه الأخيرة تنشأ ، مثلا ، الصلات بين هذه الفئة من الأشخاص وتلك الفئة من الأشياء . وبالتالي ، فإن العدالة واللكية عنصران صعيان بقدر ما يستندان الى اصطلاحات ولكن جدورهما موجودة ، في الوقت نفسه ، في الطبيعة البشرية .

والحكومة ضرورية لان الافراد ، عامة ، على ما لا يكفي من الفطنة من أجل ان يتبينوا ان مصالحهم تلبى بصورة افضل اذا اخذوا بقواعد العدالة . وهي لا تبتثق نتيجة لقرارات مقصودة بقدر ما تبتثق من خلال وعي تكون مصلحة الناس تقتضي دعمهم لسلطة تقوي الطابع الاجرائي لهذه القواعد ( وبالتالي ، فان العقد الاجتماعي الذي يصفه هوبز ولوك ومؤلفون آخرون يبدو ، تاريخيا ، ضعيف الاحتمال وغير مجد ، في الوقت نفسه ، على الصعيد الفلسفي لوصف ظواهر الولاء ) . ومن حيث معرفة من الذي يجب ان يملك السلطة في حكومة قائمة ، يعود هيوم ، ايضا ، الى الخيال كمصدر للقواعد الاصطلاحية .

ونظرية هيوم في الحكومة هي ، قبل كل شيء ، نظرية في وظائف الحكومة . فهو لا يهتم بمسألة الاشخاص المؤهلين ، اخلاقيا ، للتشريع بقدر ما يهتم بمسألة معرفة القادر على حسن القيادة واستئثرة ولواء الشعب ، وهو يكتب ذلكا قائلا : « اني اعد كل اشكال تقسيم السلطة من الملكية في فرنسا الى اكثر الديمقراطيات حرية في كاتون سويسرى ما ، شرعية ، كلها ، منذ ان تكون قائمة على العرف والسلطة » . وهذا لا يعني انه لم يكن لديه اي تفضيل في موضوع اشكال الحكومة ، بل يعني ، بالاحرى ، انه لا يمكن الدفاع عن اي من هذه الاشكال على اساس مبادئ مجردة فقط . فيجب ، ايضا ، اخذ الظروف المحلية بعين الاعتبار .

وتتلامح تفضيلاته بصورة اوضح في كتابه « تاريخ انكلترا » . فهو يصف ، فيه ، الإنشاق التدريجي ، منذ « بربرية » عصر الانكلو - سكسون والنورماندين ، للحكومة ( النظامية ) ، الحكومة التي تدار بموجب قوانين عامة ومطرودة . ومثل هذه الحكومة هي التي يرغب فيها

اشد الرغبة . وكان على قدر كبير من الحذر في شأن التفضيل بين الملكية ذات النموذج الفرنسي والدستور « الحر » ( اي المختلط ) ذى النموذج الانكليزي . وقد فحص نتائج كل منها في ابحاثه : فالحكومة « الحرة » تشجع التجارة ولكنها قد تعقد دينا عاما لا يمكن التحكم فيه . وهي تنشط العلوم ، ولكن الملكية تنشط الفنون . والحكومة الحرة تترك لرعاياها المزيد من الحرية ، ولكن سلطتها عرضة لمزيد من التهديد . ورسالته هي ان الاختيار بين الانظمة ، حيث يوجد شكل نظامي للحكومة ، يكون على ما يكفي من التوازن ، في نهاية المطاف ، من اجل ان يكون دعم النظام القائم اشد السياسات معقولة .

وقد عد هيوم ، أحيانا ، محافظا ، ولكن الاسس الوحيدة لهذا الادعاء هي نقده لمقائد الاحرار ، العقد الاجتماعي ، من جهة ، والصورة المجسلة التي يرسمها لاولئ ملوك أسرة ستيوارت ، في « تاريخه » ، من جهة اخرى . والواقع هو انه بقي بعيدا بصورة واعية ، عن النزاعات الحزبية ، مدافعا عن التحديث في كل وجوهه . وكانت مواقفه السياسية ، كما رأينا ، محافظة الى حد بعيد ، ولكن محافظته ولدت من بيئته أكثر من كونها مبدا مجردا . فقد كان يدافع عن النظام الاوليفارشي القائم في انكلترا لانه كان يحكم بكفاءة ويستثير وفاء الشعب ولانه كان يمكن ، فلسفيا ، اثبات بطلان الحجج العقلانية المقدمة من اجل تغيير النظام ، وليس لانه كان تحققا لهدف الهي او لانه كان مدفوعا بعقد تاريخي .

وقد كتب هيوم عددا من الابحاث حول موضوعات اقتصادية بعضها يسبق أغزر الآراء من جانب آدم سميث وعلماء الاقتصاد الكلاسيكيين . وشجع نمو التجارة وايد سياسات مثل التبادل الحر والفاء الاحتكارات . الا انه يجب ان لا يعد مدافعا عن الرأسمالية الجامحة لانه كان يعيش في مجتمع بقي ، فيه ، دور الملكية المقاربة حاسما على الصعيد الاجتماعي كما على الصعيد السياسي ، وكان يقبل ، دون مسالة ، هذا الوضع ، وكان مثله الأعلى مثل مجتمع متمتج ، فيه ، الزراعة والتجارة امتزاجا

متناسما ، فسمح الفعالية التجارية بالديناميكية والنمو وترجع الزراعة  
الاستقرار الاجتماعي واعتدال الحكومة . ولم تكن الفضائل التي يعجب  
بها الفضائل « البروتستانتية » - العمل والزهد والانضباط الذاتي ... -  
بل ، بالاحرى ، سمات كالتصرفات اللبقة والثبات في الصداقة ورشاقة  
الذهن ورهافته ، وهي صفات من شأنها ان تحبب البشر بالمجتمع المتأهب  
للطفرة ولكنه ما زال ، في أعماقه ، أرستقراطيا ، وهو مجتمع عصر هيوم .  
والتراث الذي تركه هيوم للفكر السياسي اللاحق هو نظرية مبنية على  
اساس زمني ، تماما ، يجب ان يحكم ، فيها ، على المؤسسات الاجتماعية  
والسياسية بموجب متضمناتها « الطبيعية » . وقال بنتام بعد ان قرأ  
« المثلث » . « لقد شعرت ان القشور سقطت عن عيني » ، ولكن ورثة  
هيوم لم يكونوا النفعيين العقلانيين ، بقدر ما هم الذين درسوا الطبيعة  
البشرية والنمو التاريخي للمجتمعات مثل آدم سميث وزملائه المنخرطين  
في حركة الانوار الاسكتلندية .



## حرف الواو

الوجودية

ولستوتكرافت

الوضعية

الوطنية

الوعي الزائف

ويجب





## الوجودية

على الرغم من أن للوجودية جذورا تاريخية تعود الى الاغريق ، فقد تكونت كفلسفة ، منذ القرن الثامن عشر مع فلسفة الانوار . وتقوم الوجودية على التلاقي بين اخلاقية ومنهج .

وتظهر وجهة النظر الاخلاقية ، أولا ، في عمل سورين كيركفارد ( ١٨١٣ - ١٨٥٥ ) . ان هذا الفيلسوف الدانماركي الذي يعارض هيغل جزئيا يرفض القوانين العمومية ، سواء اكانت في ميدان العلوم أم في ميدان الاخلاق ، لانها تمنع الفرد من معرفة واقع اصمق بكثير ، واقع الاحساسات الذاتية . ويشجع كيركفارد نمو الذاتية الفردية باهتمامه بالطريقة التي يعيش ، بها ، الناس اكثر بكثير منه بمعتقداتهم . وقد اشتهر باعتباره الايمان المسيحي قائما على « تجاوز نحو الايمان » اكثر منه على برهان عقلاني يستند الى براهين قاطعة .

وكان فريدريك نيتشه ( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ ) اكثر راديكالية ، ايضا ، في رفضه للقوانين العمومية المزعومة مهما كان نوعها . فعلى وجهات النظر هذه ليست ، بالنسبة اليه ، سوى ترجمة لارادة القوة لدى من ينشرونها . وبالتالي ، يؤكد نيتشه ضرورة اعادة تقويم لكل الفلسفة .

وتتخذ وجهة النظر الوجودية في الاخلاق جذورها في الفلسفة القديمة . وبالمقابل فان المنهجية التي توفرها الظواهرية والتي يعبر عنها ادموند هوسرل ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) بوضوح خاص جديدة تماما .

وتقوم أهمية المنهج على انه يصادق على الذاتية في ميدان الاخلاق . ويسمى المنهج الى ان « يضع بين قوسين » الافكار المتلقاة بحيث يمكن ان يبنى تصور للعالم على اساس الادراك البشري . ان وجهة النظر الاخيرة هذه قد جرى تبنيها ، تكرارا ، في الفلسفة ، ولذلك من المهم ان ندقق ، فيها ، اكثر من ذلك بقليل . فهي لا تبني المقاربة الديكارتية التي تقول ان اضمن الافكار هي تلك التي تنتمي الى الرياضيات ، كما لا تتصور الفرد متلقيا سلبيا للخبرة الحسية . فالفرد عميل قصدي يتصل بالعالم على اساس مشروع حياله . والواقعي هو « الحياة كملاقة بالعالم » .

والمعتلان الكبيران للوجودية هما مارتين هيدغر ( ١٨٨٩ - ١٩٧٦ ) وجان بول سارتر ( ١٩٠٥ - ١٩٨٠ ) . ومن الممكن ، بالاستناد الى عملهما الرئيسيين : « الكينونة والزمن » ( ١٩٢٧ ) لهيدغر و « الكينونة والعدم » ( ١٩٤٣ ) لسارتر ، تركيب السمات الأساسية للوجودية . فالوجود دون استناد الى الكينونة مشوه ودون ماهية ، والدات تكشف ما هي عليه من خلال الصدفة والأحداث الطارئة . ولا توجد قاعدة اخلاقية موضوعية لتوجيه الفرد ، كما لا وجود مسبقا لطبيعة بشرية تعطي اتجاهها للحياة . ومهمة الفيلسوف ، في هذا السياق ، هي التعبير عن الصورة التي يبدو لنا العالم عليها . وقد اوضحت وجوه اساسية للفكر الوجودي من خلال تعطيل آراء كمعنى العدم والخوف من الآخرين وومي الموت .

وربما كانت المفارقة المركزية للوجودية هي انها تبدو قادرة على الانتقال من وجهة نظر أقرب الى التشاؤم ، حول الشرط الانساني ، الى تعاليم اكثر ايجابية . وهذا ينجم عن كون الانسان ، دائما ، حرا وقادرا وملزما على اجراء اختيارات ، وعلى ان يصبح ، بذلك ، شيئا آخر غير الذي كانه حتى ذلك الحين . وتختلف المقتضيات الاخلاقية اختلافا هاما من مؤلف الى آخر . ولهيدغر الرؤية الأكثر سلبية ، وهي ان على الانسان قبول شرطه في حين يصل سارتر تدريجيا ، بالمقابل ، الى الدفاع عن التزام سياسي فعال .

ان العلاقات بين الوجودية والسياسة معقدة . وقد يبدو على السعي الى حياة اخلاقية حقيقية ، قلبيا ، انه يعين موقع الوجودية في اليسار من وجهة النظر السياسية وكمدافعة عن الحرية الانسانية . وتمضي وجهات نظر وجودية كثيرة في هذا الاتجاه ، وسارتر أكد ، ذات يوم ، ان « الوجودية فلسفة انسانية » . ولكن المسألة أعقد من ذلك . فقد انجذب الوجوديون ، احيانا ، الى رجال عمل لكون هؤلاء يحاولون التصرف بصورة حقيقية . وهكذا ، فان اخلاقية الالتزام لا تنجح ، آليا ، العقلانية ويمكن ان تباعد عن سياسات اليسار . ولا شيء ، أكثر من ذلك ، يضمن ان تحالف الوجودية ، دائما ، مع سياسات ديمقراطية . فاذا كان معظم الناس يعيشون حياة غير حقيقية ولا يتوصلون الى تولى الشرط الانساني ، افلا يناسب ان يكون المناخ الذي عكسته الوجودية ووطنه كان على صلات بصعود النازية . ومن المؤكد ان هيدغر كان ، لفترة قصيرة ، متورطا مع النازيين بصورة مخجلة على الرغم من انه ابتعد عنهم بعد ذلك . وهو لم يتخل عن ابحاثه حول الاخلاق السياسية، وهي ابحاث يرى غونتر غراس ، في « سنوات الكلب » ( ١٩٦٤ ) ، انها فارغة .

وتدين الافتراحات السياسية للوجوديين الالماني كثيرا لاستنادهم الثقافي الى الحياة السياسية الافريقية . وبالمقابل ، فان الوجودية الفرنسية تقع ، بوضوح ، في اليسار نتيجة لتاثير الماركسية في الحياة الثقافية الفرنسية . وقد ركز ميرلو بونتي وسارتر على تحطيم العلاقات بين اخلاق فردية وروح الماركسية الأكثر تركيزا على الجملة . ويؤلف « نقد العقل الديالكتيكي » ( ١٩٦٠ ) مؤلفا توفيقيا رئيسيا . وقد فشلت محاولات الجمع بين القادريتين ، ولكن النظريات السياسية المنضجة ضمن هذا التطور ذات أهمية كبيرة . ويرى « نقد العقل الديالكتيكي » في صعود سلطات سياسية تعسفية طريقة جبانة ووجلة لحل مسائل الكينونة ؛ أي للهرب من مسؤولية الحرية . ومن المستحيل ان لا يفكر

المرد ، بصدد هذه النظريات السياسية ، بعبارة روسو الذي يؤكد أن  
الكائن « مكره على أن يكون حرا » .

وقد جرى التأكيد على كون الوجودية قد نجحت نجاحا خاصا في  
جودته في بيان صعوبة الشرط الإنساني . ان علينا أن نتساءل قليلا حول  
هذه النقطة . ففي الظروف الطبيعية لا يواجه القسم الأكبر من الشعب ،  
في المجتمعات الصناعية ، القلق الموصوف بصورة بالغة الروعة في الأعمال  
الادبية الرئيسية التي وصلتنا من الوجودية . ومعظم البشر يجدون معنى  
على ما يكفي من الكبر لحياتهم ولا يحسون ، بصورة شائعة ، أنهم  
يعيشون العدم . وربما كانت الوجودية تعلمنا عن ضياع المثقفين في العالم  
الحديث أكثر مما تعلمنا عن بقية الناس (٠٠٠) .

## ولستونكرافت ماري

( ١٧٥٩ - ١٧٩٧ )

كاتبة انكليزية طرقت موضوعات سياسية واجتماعية ونشرت  
قصصا ونقدا وإبحاثا . وتعد ماري ولستونكرافت ، منذ زمن طويل ،  
الرائدة الثقافية للحركة النسائية الحديثة . وأشهر أعمالها « مطالبة  
بحقوق المرأة » ( ١٧٩٢ ) وكان دون شبیه في نفوذه بين انصار تساوي  
الجنسين حتي ظهور كتاب جون ستيوارت ميل « تبعية النساء »  
( ١٨٦٩ ) . وقد كشف عن سمات حيالتها الشخصية الصعبة والمحمومة  
زوجها ، وليام غودوين ، في ترجمة لها بعد وفاتها . وقد صدمت هذه  
الحياة معاصريها وفتنتهم وألهمت ، منذ ذلك الحين ، عشرات من سير  
الحياة . واكتسبت المرأة وعملها ، في القرنين اللذين تلتا وفاتها ، دلالة  
رمزية لم تصل اليها ، قط ، اية عاملة بريطانية في الحركة النسائية ، في  
جيلها او في الاجيال اللاحقة .

ومع ذلك ، فإن المحتوى الواقعي للفكر السياسي والاجتماعي لماري ولستونكرافت ، لم يسير بدرجة كافية على الرغم من ذلك ، أو ربما بسببه . فالحجج الواردة في « المطالبة » معقدة ، مفككة وقليلة الإصافة ، أحيانا ، ولكنها مدهشة في جدتها . إلا أنه نادرا ما حظيت بأكثر من معالجة مقتضبة . ولم تجذب بقية مؤلفاتها سوى القليل من الانتباه . وهي تشمل قصتين وردا على « تأملات في الثورة الفرنسية » لبورك وتاريخا للثورة الفرنسية . ومع ذلك ، فإذا ذكرت من جانب مؤرخي الفكر السياسي ، فإنها لا تذكر سوى كوجه ثانوي داخل تقاليد متنوعة كليبرالية لوك وراдикаلية الحقوق الطبيعية ، و « الفردية التملكية » . وكذلك تعد نسائيتها تطبيقا لمنظورات المساواة في الليبرالية الكلاسيكية على وضع النساء .

وقد بنى معظم مؤرخي الحركة النسائية هذا الحلم دون تحفظ مضيقين اليه وجهة النظر ( الماركسية أو شبه الماركسية ) التي تعد ليبرالية القرن الثامن عشر ايدولوجية بورجوازية وليدة . وصورة ماري ولستونكرافت التي تستخلص من ذلك هي صورة اصلاحية من الطبقة المتوسطة همها ان تؤمن لجنسها الامتيازات نفسها التي يسعى اليها رجال طبقتها . والغرض بيان نيتين ان هذا الحكم لا يبين سياق الراديكالية السياسية والاجتماعية الذي ولدت فيه « الحركة النسائية » ( راجع الراديكاليين البريطانيين ) ولا الطابع الخاص للخطاب النسائي نفسه . فالشغل الرئيسي لكتاب « المطالبة بحقوق المرأة » لا يتصل بوضع نساء الطبقة الوسطى ( أعضاء تابعين لطبقة وليدة ) ولا حتى ( على الرغم من اسمه ) يكون الجنس المؤنث محروما من الحقوق القانونية والسياسية او الاقتصادية . بل ان الامر يدور بالاحرى ، كما في كل عمل ماري ولستونكرافت فضلا عن ذلك ، حول دراسة معقدة جدا للانوثة نفسها . وهو ، أيضا ، سبر جيد لما تصفه على أنه « الفرق الجنسي » ومتضمناته بالنسبة لخبرة النساء الاجتماعية والذاتية . والكتاب ، بشكل خاص ، مناقشة مريضة ضد الفكرة القائلة ان كيان

المرأة مقصور على الجنسية الانثوية ، في حين انه قد كتب في برهنة كانت طبيعة المرأة وقدراتها تعانين ، كليا تقريبا ، بوظائفها الجنسية .

ان اخضاع الروح للجسم ، اخضاع النفس للشهوانية يستعبد ، في رأي ماري ولستونكرافت ، المرأة - وبالتالي المجتمع بكامله - ويفسدها وتقترح ، في وجه هذا التعريف المقبول ، الى حد بعيد ، لحواء الازلية ، رؤية أخرى : أن الروح التي لا جنس لها هي الجوهر الاخلاقي والعقلاني لكل فرد . وتحرير كل فرد من شهوانية مستخلصة صناعيا سيعطي المرأة وضع ذات مستقلة وليس وضع عبد ، سيؤدي الى معاملتها ، في شخصها ، ككائن بشري « دون تمييز جنسي » حسب كلماتها الخاصة .

ولم تكن تلك فكرة خاصة بماري ولستونكرافت ، بل ، بالاحرى ، سمة مميزة للتقليد الاول للحركة النسائية في جملته . فقد نانت المساواة البدئية مع الرجال - المدودة ، بالتأكيد ، الهدف الرئيسي - تدرك ، عموما ، بوصفها تابعة للتحول الجذري للانوثة نفسها . وسوف تكون ، اذا استعملنا كلمات المؤلفة نفسها « ثورة في مواقف النساء » وسوف تثور بكل علاقة السيد - المسود في الصلات بين الرجال والنساء .

ونتحقق ، بصورة أفضل ، من علاقة ماري ولستونكرافت بالتقاليد الثقافية الشائعة في عصرها بتعطيل فكرتها كما يلي . ان ماري ولستونكرافت كايديولوجية سياسية ، تبنت هذا التصور الحال ( او الذي يجدد العالم ) الذي يميز الراديكالية الديمقراطية ( المتأثرة بروسو بقوة ) التي عرفت افضل سماتها في الطبقة اليعقوبية والفودونية التي تنتمي اليها . وكانت احدي افضل النقاط المميزة لهذا الاسلوب الراديكالية سيرا انشغالها باقامة نظام عادل في العلاقات بين الجنسين يكون الخطوة الاولى في خلق نظام اجتماعي عادل ( وهو طموح اخذت به الرومنطيقية ثم الاشتراكية الطوبولية فيما بعد ) . ومن الجلي ان افكار ماري ولستونكرافت حول النساء تندمج في برنامج اوسع كان يتفق عليه معظم الراديكاليين الرئيسيين في زمانها . وعلى اثر الذمر

المضاد للثورة الذي مس بريطانيا ، أصبح هذا البرنامج هدف هجمات المحافظين الشرسة . واصبحت ماري ولستونكرافت ، خاصة ، هدف تشهير كانت كثيرات من العاملات في الحركة النسائية في الثمانينات من القرن التاسع عشر يترددن ، معه ، في الاعتراف بها نموذجاً سياسياً . وإذا فعلن ذلك فكي يضعنها في مصاف التقليد الليبرالي المحترم جداً متجاهلات خصائص راديكاليته التي لم تكن تقع في هذا الإطار السياسي . إلا أن الدراسات المعاصرة ، تحت تأثير الحركة النسائية المعاصرة ، تلقتي ، تدريجياً ، راديكالية ماري ولستونكرافت النسائية وتسمى الانتماء إليها في سياقها الخاص وضمن المشاغل النسائية للقرن العشرين في الوقت نفسه .

## الوضعية

تعريفات الوضعية متنوعة . وهو ما يطرح مسألة معرفة المفكرين الذين يمكن أن نعدهم وضعيين . ويقول بعضهم عن أنفسهم أنهم ضد الوضعية بسبب اختلافهم مع هذه أو تلك من الأطروحات المربوطة ، عادة ، بالوضعية ويعدون ، أيضاً ، وضعيين من جانب نقادهم . فكون المرء وضعياً ، بالمعنى الأكثر شيوعاً ، لا يعني أكثر من كونه علمياً مع وعيه لكونه كذلك . ولكن هذا ، دون أي تدقيق آخر ، لا يسمح بتمييز الوضعية عن مواقف أخرى تريد لنفسها أن تكون علمية ، كالواقعية في فلسفة العلوم الاجتماعية والماركسية في الفكر السياسي . فالمقاربات الوضعية المختلفة هي ، قبل كل شيء ، تصورات مختلفة لما يجب فهمه من كلمة « علمي » ولكنها ليست كذلك فقط . والوضعية ، في أهم معانيها ، تميز العلمي الواسع لكونه كذلك . ولكن لكل وضعية رؤية مختلفة للعلم والعلمي .

إن مصطلح « الوضعية » يلخص « الفلسفة الوضعية » وهو تعبير استعمله أوغست كونت لتعريف نظامه في إعادة بناء تاريخ المعرفة العلمية . إلا أن كونت ليس أول من تبنى الأفكار التي اعترف بها ، منذ ذلك الحين ، بوصفها مكونة للوضعية . فاصل الآراء التي يطورها موجود في فلسفة

الانوار الفرنسية ، بل وقبلها . ويمكن ان يقال ان هيوم هو اول وضعي حقيقي باستناده الى خبرة منطقية . فالخبرة تقع ، بالفعل ، في مركز معظم تصورات الوضعية بما فيها تصور كونت على الرغم من تنوع الصور التي اتخذتها الخبرة داخل الوضعية . والخبرة تدعي ان الطريقة الوحيدة لضمان الصحة العلمية لمعرفة ما هي اقامتها على الملاحظة او ، بصورة اعم ، على الخبرة . وهذه الاطروحة متصلة ، في وضعية كونت ، باطروحتين اخريين . فهو يقوم ، اولاً ، بتحليل نمو العلوم لدمم اطروحة وحدة العلم : فيمكن جمع كل العلوم الطبيعية والاجتماعية ( وهي سوف تكون كذلك في نهاية المطاف ) في منظومة معرفة وحيدة لانه لا توجد فروق جوهرية بينها ، بل درجات مختلفة في تقدمها نحو المثل الاعلى الوضعي ، مثل اكتشاف قوانين ثلثة للطبيعة تخضع لها كل الظواهر . وفضلاً من ذلك ، فان جهود كونت لانجاز توحيد منظومة العلوم التجريبية بتأسيسه علم الاجتماع تعود باصلها الى «اطروحة ثانية تنصب على الممارسة ، وهي : ان المعرفة العلمية توفر الاساس الضروري لضبط الطبيعة والمجتمع .

وبتأثير هذه الاطروحات الثلاث ( الخبرة ، وحدة العلم ، ضبط الطبيعة والمجتمع ) ، لا يعنى الفكر السياسي الوضعي للقرن التاسع عشر بالدولة او بمؤسسات سياسية اخرى ، بل بالمجتمع عامة بهدف تطبيق المعرفة الوضعية للمجتمع في تجلوز الضيق الاجتماعي السائد والحفر على مستقبل افضل . وفي هذا المنظور ، يختلف سان سيمون وكونت وسبنسر حول البرامج السياسية ، ولكنهم يريدون ، هم الثلاثة ، اقامتها على اساس علمية متينة .

وفي بداية القرن العشرين ، ضعف الاهتمام بالكوزمولوجيات الاجتماعية السياسية ، وما بقي منها يقوم على مواقف اخرى غير الوضعية ، ولا سيما الماركسية . وفي هذه الاثناء تطورت اطروحات وضعية اخرى ، وهي تقوم على الحساب السياسي للقرن السابع عشر وتنفيذ الدراسات الاجتماعية وتطبيقات مصلحي القرن التاسع عشر . وكان يقال ، اذ ذلك ،



ان على المرء ، ليكون علميا حقا ، ان يلتقط المعطيات الكمية ويعالجها ،  
ومن هنا النمو السريع للاحصاء .

وتحت تأثير هذه الاطروحة الوضعية ، بتصور الفكر السياسي نفسه  
علما طبيعيا للافعال والمؤسسات السياسية مكونا عن طريق جمع الوقائع  
السياسية المصاغة كميًا والتحليل الاحصائي ( راجع النظرية السياسية  
والعلم السياسي ) .

وقد ولدت صورة جديدة للوضعية في العشرينات مع اعمال مجموعة  
من الفلاسفة والرياضيين والعلماء معروفة باسم « حلقة فيينا » .  
وبرنامجها الفلسفي ، « الوضعية المنطقية » المتركز على الظواهرية  
( وهي صورة راديكالية للخبرة تقصر اساس العلم على خبرة الاحساسات  
وحدها ) يستهدف توحيد العلم . فالخبرة المباشرة تقدم محتوى كل علم  
والمنطق الصوري يسمح بتوصيل تقارير الخبرات .

وهذا التركيب بين الخبرة والتحليل المنطقي موضوع تحت اشارة  
مبدأ قابلية الاختبار . وهذه القاعدة تميز العلم ( الذي يجب ان يمكن ،  
فيه ، تحليل كل قضية الى نصوص اساسية قابلة للاختبار بالتجربة )  
عن الميتافيزيك المجرد من المعنى لانه يفتقر الى الاستناد المباشر الى  
التجربة . وكانت الوضعية المنطقية ، كذلك ، في بداياتها اختزالية بقدر  
ما كان يجب التعبير عن النصوص الاساسية التي تصف الخبرة المباشرة  
بمصطلحات الملاحظة نفسها التي تستعملها الفيزياء .

ان للوضعية نتيجتين متميزتين في الفكر السياسي ( راجع النظرية  
السياسية ) . فقبل كل شيء ، وانطلاقا من مبدأ قابلية الاختبار ، تعد  
السياسة بمثابة ميتافيزيك ، ما وراء العلم ، منذور للخيارات التعسفية  
والالتزامات المجردة من العقلانية : فالعلم يقول لنا ، فعلا ، ما سوف  
يحدث ضمن بعض الشروط ، وليس ما يجب ان يحدث ، وهذا  
ما يعارض التصور الوضعي للقرن التاسع عشر الذي يقول ان السياسة

نفسها يمكن أن تصبح علمية . والنتيجة الثانية للوضعية المنطقية تعارض الاولى (١٠٠) . فهذه الآراء كونت دعامة الوضعية الاحصائية المطبوعة بتقدم تقني عظيم في الصياغة الاجرائية ، قياس المعطيات وتعديلها من جانب احصائيين يحاولون أن يجعلوا من الدراسات الاجتماعية مثل التجارب في العلوم الفيزيائية لاكتشاف القوانين الاجتماعية والسياسية واختبارها . وهذه الافكار قد التقت الاختزالية ، واعطت ، أيضا ، وزنا ، للسلوكية : قد انصب الاهتمام على الوجوه القابلة للملاحظة من الافراد والمؤسسات مقابل القيم الا مادية والدلالات الاجتماعية التي كان معارضو الوضعية يعدونها مركزية لانهم كانوا يطرحون تمييزا جذريا بين العلوم الانسانية ذات المستوى التاويلي والعلوم الطبيعية .

وقد عرفت الوضعية المنطقية ، منذ بداياتها ، تعديلات عديدة لمحاولة ايجاد حلول لمسائل داخلية . وقد بقي معظم منظري العلوم الاجتماعية بعيدين عن هذه التنميطات باستثناء كارل بوبر الذي يقول عن نفسه أنه ضد الوضعية ، في حين يصفه بقلده بأنه وضعي . وقد نجح نجاحا خاصا في اعلاء شأن منهجه الفرضي - الاستنتاجي كبديل لاختبار القوانين بالاستقراء . وهذا المنهج يقوم ، في مرحلة اولى ، على طرح فرضية قانون ثم محاولة دحضها بوضعها على محك التجربة ، وقد اتسع هذا المسار مطلو السياسة الخبريون .

وقد انقضى زمن الوضعية اليوم وعانت الهجمات من جانب الجهات التالية :

- ١ - الواقعية التي ترفض الخبرة والتي تسمى ، متجاوزة الخبرة ، وراء تفسيرات في عمل الاليات الواقعية التي هي سبب ما نلاحظه .
- ٢ - التاويلية التي ترفض اطروحة وحدة العلم والتي تعنى ، في العلوم الانسانية ، بالمعنى الحالي في العالم الاجتماعي بصورة اساسية .
- ٣ - « النظرية النقدية » التي ترفض موضوع الاختبار لصالح تفسير للمجتمع يكون عاملا لتحرير الانسانية .

## الوطنية

هي حب المرء لبلده الذي يستلزم الاستعداد للدفاع منه وتفضيله .

وغالبا ما يخلط بين الوطنية والقومية ، ولكنها فكرة اقدم مصحوبة بعناد نظري اقل أهمية . فالقومية تفترض ، مسبقا ، أن توجد الأمم ككيانات واقعية ومتميزة . أما الوطنية فيمكن ، بالمقابل ، أن تعني ، ببساطة ، التعلق بمنطقة أو مكان أو أسلوب حياة ولا تحتاج الى الاشتغال على فكرة « البلد » المجردة .

والوطنية شعور أكثر منها فكرة سياسية ، ولكنها يمكن أن تدفع الى العمل بصور مختلفة ، بصورة أخص في زمن الحرب .

ويمكن أن يعتقد أنها تتبع النزعة المحافظة بصورة طبيعية ، إلا أنه يجب أن نلاحظ أن الأنظمة الاشتراكية في هذا القرن قد لجأت ، بصورة واسعة ، الى الولاء الوطني . وهكذا أشار إليها ، مثلا ، الاتحاد السوفياتي في الحرب الكبرى ، المسماة الحرب الوطنية ( الحرب العالمية الثانية ) .

ويمكن للوطنية أن تستخدم ، في سياقات خاصة ، اسما لأحزاب ، كما حدث في الكلترا في القرن الثامن عشر حين وصل الأمر بكلمة « وطني » الى الدلالة على أيديولوجية قومية . ولكن مثل هذه الترابطات غير قابلة للدوام كثيرا .

## الوعي الزائف

مصطلح استعمله ، في الأصل ، بعض الماركسيين للتعبير عن الفكرة القائلة أن الأيديولوجية تجسد رؤية مشوهة ، بشكل منتظم ، للعالم .

فهو يفترض ، مسبقا ، تميزا بين ظاهري الأشياء ومواقعها الكامنة ويميز الفكر الذي يتخذ ظاهري الأشياء محتوى حقيقيا لها ويبني ، على هذا الأساس ، نظريات خاصة .

### ويب بياتريس وسيدني

( ١٨٥٨ - ١٩٤٣ ) - ( ١٨٥٩ - ١٩٤٧ )

اصلاحيان اجتماعيان بريطانيان ، عضوان هامان في الجمعية الفايينية ( راجع الفايينية ) .

\* \* \*

## حرف الياء

اليسار الجديد

اليمن الجديد

اليعقوبية

يوتوبيا

الفكر السياسي في اليونان



## اليسار الجديد

مصطلح يصف مجموعة من المفكرين الراديكاليين من نهاية الخمسينات الى بداية السبعينات حاولت انعاش الفكر الاشتراكي . وينتقد اليسار الجديد اشتراكية اوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي ويتبادل مع الاحزاب الشيوعية لاوروبا الغربية . وهو يتسائل عن الطابع المحتوم لافلاس الرأسمالية كما تتصوره الماركسية التقليدية ويركز على العوامل الايديولوجية والثقافية التي تمنع ضحايا الرأسمالية من وعي حاجاتهم الواقعية .

وقد نجح اليسار الجديد في تعديل المقاربة الاشتراكية للمسائل بتضمينها هذا التأمل مسائل متعلقة بالحياة الشخصية ( لاسيما المسائل الجنسية ) وبالتغيير الثقافي وقيمة التقدم المادي .

## اليقويية

مصطلح مشتق من العاقبة الذين شكلوا ناديا ومجموعة ثورية وتولوا ، بقيادة روبسبير ، السلطة في فرنسا ، بين عامي ١٧٩٣ و ١٧٩٤ ، واقلعوا عهد الارهاب . وتقبل اليقويية ، بمعنى اوسع ، بين افكار اخرى ، الفكرة القائلة ان نخبة صغيرة يمكن ان تمثل ارادة الجماهير الشعبية وتتصرف باسمها . وضمن هذا المعنى ، طبق هذا المصطلح ، بروح نقدية على وجه العموم ، على النظريات والممارسات اللاحقة لجماعات او افراد مثل بلانكي ولينين .

## اليمن الجديد

مصطلح مستعمل بصورة مبهمة للدلالة على مجموعة مفكرين انتقدوا ، في سنوات ١٩٧٠ - ١٩٨٠ ، افكار الاشتراكية الديمقراطية ومناهجها في اوروبا الغربية ، كما انتقلوا اشتراكية بلدان الشرق . وايدبولوجيتهم تعين موقعهم بين انصار الحرية المطلقة والمحافظين . ولاقوم اصلتهم على افكارهم التي تدن كثيرا للبرالية القرن التاسع عشر بقدر ما تقوم على السياق السياسي الذي نموا فيه .

## يوتويا

اسم كتاب السير توماس مور الشهير ( ١٨١٦ ) . ويشير تعبير « يوتويا » المولد الى مكان « جيد » هو ، في الوقت نفسه ، « غير واقع في أي مكان » معتمدا على التشابه بين الكلمتين الافريقيتين « جيد » و « لا » ، ومنذ عام ١٥١٦ ، استعمل المصطلح ليشير الى مجتمع مثالي او هجائيا ، الى مجتمع مستحيل ، او الى الاثنين معا . وغالبا ما رفضت الطوباويات او احتقرت لانها غير راسية في الواقع المعاصر . الا انها تؤدي وظيفتين هامتين في الفكر السياسي . فهي تنتقد ، أولا ، صراحة ، التنظيمات السياسية والاجتماعية القائمة ضمن منظور راديكالي أكثر منه اصلاحيا وتقتصر ، فوق ذلك ، مثلا عليها جديدة وتضرب المثل على الصورة التي يمكن ان تتحقق عليها هذه المثل العليا في مجتمع مختلف . ومعظم المفكرين الطوباويين يسعون الى تحقيق رخاء الافراد وسعادتهم ويصفون ، بدقة ، المؤسسات الاجتماعية وصور الحياة الشخصية التي تسمح بالوصول اليها . وهذا ما يضعهم خارج النظرية السياسية السائدة التي تركز على السياسة وغالبا ما تهمل الفرد.

والتعرف على الفكر الطوباوي ليس سهلا دائما . والطوباويات المؤكدة هي تلك التي تصف مجتمعا مثاليا بصورة أدبية : القصص حول مجتمعات كاملة ماضية أو قادمة أو حول « أمكنة أخرى » مثالية .



ولكن هناك ، أيضا ، مؤلفات غير أدبية ذات محتوى طوباوي ، كمجموعات القوانين المثالية التي كتبها المفكرون المنتمون الى قرن الانوار ، كموريلي ، او الاقتراحات المبررة بتجارب جماعية كاقتراحات أوين مثلا . ولبعض المفكرين السياسيين ميول نحو الطوباوية . ويمكن التعرف عليهم من مرافعاتهم لصالح مثل أعلى خاص ، كاللكية الجماعية ، وهو ما ينجم منه عدد من النتائج الهامة بالنسبة للتنظيم الاجتماعي والسياسي . ولكن الطوباوية ليست مراقبة من أجل مثل أعلى فقط - والا لكان كل المفكرين السياسيين طوباويين من بعض جهات النظر . فالطوباوية تقوم على تطبيق المثل الأعلى أو المثل العليا على كل مظاهر الحياة الاجتماعية مع نتائج ثورية فيما يتعلق بإعادة تنظيم المجتمع . وليست الطوباوية ، على الإطلاق ، ايدولوجية لانه جرى تخييل صور عديدة للطوباوية ، يمينية او يسارية مختلفة جدا . وهي ، حقا ، منهج « فريد » للتأمل في السياسة والمجتمع يسعى وراء أفضل صور المجتمع واسعددها ، الصورة الكاملة ، دون تورط مع المؤسسات القائمة .

ويمكن ان نذكر ، بين أشهر الطوباويات وأكثرها نموذجية ، ما يلي :

- جمهورية افلاطون ، وهي دولة يقودها الفلاسفة الملوك ( « الحراس » ) الذين يعيشون جماعة ، دون ملكية خاصة ، ويمضون وقتهم في تأمل الطبيعة والحقيقة اللتين تقيمهما مراسيمهم .

- يوتوبيا مور ، وهي جماعة في جزيرة قائمة على الحياة والملكية الجماعيتين والامن المادي والعمل الاجباري .

- اطلانطيد سيكون الجديدة ( ١٦٢٧ ) ، وهي مجتمع يديره علماء بوجب مبادئ مستثيرة وعلمية .

- مدينة الشمس لدى كامبائلا ( ١٦٠٢ ) ، وهي مدينة مبنية على شكل دوائر وحيدة المركز يندر مواطنوها انفسهم للمعرفة والتقوى .

- وهناك الطوباويات المتنوعة لفلاسفة قرن الانوار ، مابلي وموريلي وبروتون وديدور . كما ان هناك ، ايضا ، مشاريع الجماعات الطوباوية لدى اوائل الاشتراكيين مثل اوبن وفورييه وكلفيت ، و « النظر الى السوراء » لادوار بيلامي ( ١٨٨٨ ) الذي يصف الدول التكنولوجية والاشتراكية لعام ٢٠٠٠ ، و « اخبار من لامكان » لوليام موريس (١٨٩١) الذي يصف مجتمعا مثاليا ، ريفيا وحرفيا ، قائما على مبادئ ماركسية .

ويرتفع عدد الطوباويات المعترف بها الى عدة الالف بحيث يستحيل وجود مقارنة عامة لمحتوى الطوباويات . الا انه يجب ان نلاحظ بعض الموضوعات والبنى المتكررة . فكثير من الطوباويات يستند الى الآثار الضارة للملكية الخاصة ( راجع الشيوعية ) ويقترح صورة او اخرى للملكية الجماعية . ومعظم هذه الطوباويات يؤمن بالمساواة ، في المبدأ على الاقل ان لم يكن في كل التفاصيل . وهذه المرافعة المتكررة لصالح الملكية الجماعية تشكل نقدا مستترا أو مباشرا للمجتمعات التي كان يعيش ، فيها ، هؤلاء الكتاب . فقد كانت الملكية الخاصة ( للارض او لرأس المال ) هي المؤسسة الاجتماعية السائدة فيها وكانت تبدو ، اذن ، السبب الاول لامراض هذا المجتمع . وظهر تيار مباين ، في القرن التاسع عشر ، لدى طوبلوي الولايات المتحدة الذين تخيلوا « رأسمالية محسنة » ، الرأسمالية دون الرأسماليين . وهناك موضوع آخر هو اللجوء الى ديكتاتورية خيرة من اجل وضع المثل الاعلى الطوبلوي موضع العمل . ويفترض ، في يوتوبيا توماس مور ، ان تكون القوانين التي تضمن السلام والرخاء لسكان يوتوبيا مكتوبة من جانب القائد الكبير يوتوبوس قبل تاريخ الكتاب بمدة ٩٠٠ سنة . وكان المستبد المستنير اشجع الادوات السياسية للطوباويات السابقة للقرن التاسع عشر ، اي السابقة للديمقراطية . وتنادي طوباويات اخرى بحكم النخبة ، وهي طبقة متنورة من الفلاسفة والعلماء أو الصنالمين مثلا . وتضم اليها طوباويات القرنين التاسع عشر والعشرين ، على الاغلب ، مؤسسات ديمقراطية مثالية ، ولكن الرغبة في حكومة النخبة تستمر ، كما في

طوباويات هـ. ج. ويلز مثلا . وهذا الايمان بسيادة الذكاء والتقنية ( أو التقنية ) هو الذي ألهم الطوباويات المضادة ، مثل « أحسن العوالم » لهوسلي ( ١٩٢٢ ) . والطوباويات التي تقوم على حكم نخبة هي ، حتما ، مجتمعات نجد ، فيها ، تميزات اجتماعية وبعض التنظيم الطبقي ، وهو ما يعكس ، جيدا ، رغبة الفكر الطوباوي في مساواة ممكنة بين البشر . لقد كانت « جمهورية » افلاطون المقسمة الى ثلاث طبقات أولى هذا النوع من الطوبولية ونموذجا للطوباويات اللاحقة . فهناك ، اذن ، فروق كبيرة بين ما نسميه ، اليوم ، طوباويات « اشتراكية » و « غير اشتراكية » والطوباويات النخبوية والقاتلة بالمساواة . ولكن هناك طوباويات تقول بالمساواة وتحافظ على الملكية الخاصة وطوباويات نخبوية ، تكون الملكية ، فيها ، جماعية . وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأن التوزيع وملكية الموارد وشكل الحكومة كانت تعود ، بالنسبة للمؤلفين الطوباويين ، الى مفاهيم متمايزة وغير مترابطة كما قد يرى ماركس .

إن الإيحاء بكل مشروع طوباوي يأتي من استياء حيال المجتمع القائم . فادراك الظلم والبؤس البشري يؤدي بالفيلسوف الى تخيل صورة تنظيم يمكن أن يستبعد أسباب هذين الدائنين . وعند الوصول الى هذه النقطة ، تتوفر للمنظر الطوباوي ، حسب الفرضية التي يتبناها ، استراتيجيات . فإذا كانت أمراض المجتمع تعود الى طبيعة الإنسان السيئة في أساسها فإن الدواء هو توفير مؤسسات تقوّم الاتجاهات المعادية للمجتمع بصورة أقسى . أما إذا عدت المسائل الاجتماعية نتاج مؤسسات سيئة تشوه ميولنا الطبيعية أو تعاكسها ، فإن الدواء هو اختراع مؤسسات أكثر ليبرالية وإنسانية وتشجيع نمو الفرد وتحسينه .

والطوباويون الذين يطرحون الفرضية الأولى ، المتشائمة ، مقدون الى تصور مؤسسات ناجمة لزيادة الرقابة الاجتماعية وعقوبات قاسية للمنحرفين . أما الذين يختارون الفرضية الثانية ، فاتهم يركزون ، بصورة أساسية ، على التربية من أجل النمو الشخصي والأخلاقي

ويحاولون خفض ضروب الضبط الاجتماعي . وقد وصف هؤلاء الآخرون بأنهم « أنصار الكمال » ، أي بأنهم مفكرون يؤمنون بأن الطبيعة البشرية ليست ، في أصلها ، سيئة أو مفسودة بالخطيئة الأصلية ، بل بأنها قادرة على التقدم ، وحتى على الكمال . والمسألة بالنسبة اليهم هي ، ببساطة ، ايجاد مؤسسات اجتماعية ترجع هذا التحسين وتعجل فيه . ويصنف طوباويون كثيرون من القرن الثامن عشر في هذه المجموعة ، كالأشركيين الطوباويين فورييه وأوين وسان سيمون والفوضويين كفودوين وباكونين وكروبووتكين وبعض الماركسيين وطوباويي الحركة النسائية اليوم . وفيما يتعلق بالفوضويين ، فإن النتيجة المنطقية لنظريتهم ، وهي أن الكائنات البشرية طيبة بالطبيعة ، تقودهم الى اقتراح الالغاء الكامل للمؤسسات السياسية والاعتماد على « الأخلاقية الطبيعية » للمحافظة على النظام الاجتماعي والحرية الفردية . ويؤمن آخرون ، مثل أوين ، بإمكانية صياغة قوانين تتفق مع الرغبات البشرية بدلا من أن تعاكسها . والتحليل الذي يمرضه هؤلاء المفكرون لنمو الإنسان ومصيره يضيف بعدا غنيا جدا ونادرا ما نجده في النظرية السياسية السائدة . ومع ذلك ، فإن للطوباوية ما تشترك فيه مع التنظير السياسي : فهي تقوم على تصور للطبيعة البشرية والطيبة البشرية يفرض أكثر ما هو مرفوب فيه من صور التنظيم السياسي . فهناك صلة عقلانية بين تصور الكائن البشري وتصور خاص للمجتمع .

إن الأهمية الخاصة للفكر الطوباوي هي أنه ، كما الملحنا ، لا يشمل السياسي ، فحسب ، بل يشمل ، أيضا ، الحياة الاقتصادية والاجتماعية والخاصة ( بما فيها مسائل الحب والزواج وتربية الأطفال ) . والمهم ، في السياق الحالي ، هو أن كثيرا من الطوباويين يخفضون من دور السياسة ( منظورا اليها كنموذج لحل النزاعات والمساجلات السياسية ) وأهميتها أو يستبعدون ، بكل بساطة ، السياسة من مجتمعاتهم المثالية . وهناك ، بالتأكيد ، طوباويات كثيرة تصف مؤسسات حكم مثالية ( الملوك الفلاسفة ، البرلمانات النموذجية ، منظومة قوانين راسخة ) ،

ولكن طوباويات كثيرة أخرى تستند الى الفرضية المسبقة القائلة ان مجتمعا بمؤسسات اجتماعية واقتصادية كاملة سيعمل بصورة متناغمة، دون تدخل تصفي او مناقشة سياسية . واسباب هذه الفرضية المسبقة من أربعة مستويات :

فبعض هذه المجتمعات الخيالية معينة ، اولا ( في جزر ، خلف جبال لا يمكن الوصول اليها ) بحيث لا تطرح مسألة العلاقات مع الخارج ، ويفترض في أخرى أن تغطي العالم ، بأسره ، بالنتيجة نفسها . واحدى الوظائف الاولى للحكومة ، ويقول بعضهم انها الوظيفة التي تستمد منها نشأتها ، وهي ادارة الشؤون الخارجية ، مستبعدة على هذا النحو .

والطوباويات « الا سياسية » قائمة ، ثانيا ، على النظرية القائلة ان هناك خيرا واحدا ووحيدا يمكن اكتشافه ، وطريقا واحدة ووحيدة نحو الحياة الجيدة ، الطريق التي اكتشفها المنظر الطوباوي ووضعها في طوباويته . فمجموعة القوانين او المؤسسات التي تعكس هذه الحقائق الاجتماعية والأخلاقية ستكون ، اذن ، غير قابلة للمناقشة ومقبولة ، معموما ، من جانب سكان يوتوبيا . وهكذا تزول ضرورة السياسة ( الديمقراطية او غير ذلك ) كاداة لانتهاج سياسة ما .

ويتم الحصول على التلاحم الاجتماعي والتعايش المتناغم بين الأفراد ، ثالثا ، بكمال المؤسسات والتقدم الأخلاقي لسكان يوتوبيا . ومن هنا ، تصبح السياسة كوسيلة لحل نزاعات المصالح غير مفيدة . ويتقضي قبول هذا الاستنتاج الأخير ، خاصة ، ايمانا استثنائيا بالطبيعة البشرية . وبالتأكيد على كون التعايش السلمي التعاوني مع أقراننا ممكنا حقا يجعل النظريات الطوباوية التي هي من هذا النوع مشبوهة ، خاصة بالنسبة للمنظرين السياسيين التقليديين الذين غالبا ما يتخذون رؤية للطبيعة البشرية اقرب الى رؤية هوبز .

والسبب الأخير الذي يفسر قلة أهمية السياسة في الطوباويات هو أن المجتمع الكامل راسخ بالتعريف ، وكل تغيير يجعله أقل كمالا حتما . فليس للنظام السياسي ، إذن ، أن يجابه التغيير ، وهذا الجود يعرض الفكر الطوباوي للنقد : فيعترض ، بحق ، بأن وجود مجتمع دون تغيير ودون تاريخ ، على المدى الطويل على الأقل ، غير ممكن التصور . وربما كان هذا النقد ظلما بالنسبة لكثير من الطوبويين الذين لم يكونوا يرغبون ، بالتأكيد ، كما يقول لابوج مندداهم ، في أن « يسجنوا الزمان » . ومحاولتهم ترمي الى وصف مجتمع مثالي في الوقت الحالي ، ويصعب أن يؤخذ عليهم أنهم لم يتنبؤوا ، كذلك ، بتاريخه القبل . . وبعض الطوباويين يقبلون ، صراحة ، الفكرة القائلة أن المجتمع المثالي نفسه سيتحول في الوقت نفسه الذي سيتقدم ، فيه ، التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة أن كثيرا من الطوباويين ما يزالون ، حتى بعد أن قبلت الديمقراطية قبولا واسعا كأفضل شكل للحكم ، يفضلون حكومة خبراء ، وحتى عدم وجود حكومة بالمرة . ويبدو ذلك داعما للاتهام الموجه الى الطوباوية بأنها « لا سياسية » . ويمكن الرد على ذلك بأن الطوباويين أيدوا نمو السياسة وليس الفلأها . فلا يمكن أن يعد الطوباويون لا سياسيين خطرين أو مذنبين إلا ضمن منظور قاصر يتصور السياسة ديمقراطية تنازعية أو تسلطية قهرية ولا يدركها إلا في حدود مؤسسات صورية .

وقد انتقدت معالجة السياسة والحكومة في الطوباويات السياسية والا سياسية انتقادا قاسيا من جانب المفكرين المحدثين مثل بوبر وهابك وواكسشوت وبالمون الذين يعارضون الطبيعة « المفلقة » والصنمية للمجتمع الطوباوي . وهم يرون أن الفكر الطوباوي مثال خاص من أمثلة الفكر الشمولي ويجب أن يرفضه الليبراليون الديمقراطيون . والشبه الأساسي بين الشمولية والطوباوية يقوم على كون كليهما تادبان بحقيقة وحيدة ، لا تناقض ، يجب أن تطبق على الجميع بمن فيهم غير المؤمنين . فلا يمكن التفكير في المناقشات حول

الوسائل ، في مجتمع شمولي أو طوباوي ، هذا دون أن نتحدث عن المناقشات حول الغايات . وقد كان أفلاطون ، في نظر بوير ، أول عدو لـ « المجتمع المفتوح » ( أي للمجتمع الليبرالي - الديمقراطي ) بتصوره نخبة حاكمة تفرض « حقائقها » السياسية التي لا يصل إليها سواها . وماركس ، كما يقول ، ليس أفضل من الطوباويين الآخرين . ويمارض هايك « العقلانية البناءة » للطوباويين مقدرا أن الصالح البشري لا يمكن أن ينبثق إلا عن نمو تلقائي . ويرى واكسشوت الرأي نفسه ويعتقد أن المجتمعات تتوطد بتراكم التقاليد وليس بإعادة بناء أو بثورة عقلانية . ومرافعة بوير لصالح تقدم تدريجي ، وهو طباق « الميكانيكية الاجتماعية العظيمة » ، تعكس القناعات نفسها حول فضائل التلقائية وطبيعة المجتمع والسعادة البشرية التي لا يمكن التلاعب بها . ويمكن للنمط الفكري الطوباوي الدفاع عن نفسه ضد هذه الانتقادات بصور متنوعة ، ببيان ، مثلا ، أن المفكرين المناهضين للشمولية والطوبوية ويخطئون ، هم أنفسهم ، حين يقدمون المجتمع الليبرالي - الديمقراطي كنموذج للانفتاح . وربما كان الأمر الأوضح ، ضد خطاب بوير ، هو كون معظم الطوباويين لم يقترحوا فرض مشاريعهم بالثورة أو بالقسر : فالتربية والتجارب على نطاق ضيق ، وحتى الخيارات الديمقراطية ، هي الطرق التي غلب على الطوباويين اقتراحها .

أن هناك ، بصورة ضمنية ، في انتقادات بوير وآخرين ، الخوف من الماركسية بوصفها أكثر صور الشمولية تهديدا في العالم المعاصر . والماركسية مدموغة بالطوبوية في أسوأ معانيها ، أي بمعنى أنها لا يمكن أن تتحقق إلا بممارسة شمولية . ولكن هل الماركسية طوباوية ؟ أن ماركس نفسه هاجم الاشتراكيين الطوباويين . وكان سبب هذه الهجمات أنهم كانوا يحاولون الطبقة العاملة من العمل المنسق ضد الرأسمالية بتجزئة هذه الطبقة إلى طوائف ( السان سيمونيون مثلا ) أو أنهم كانوا يشجعون برجزة العمال ، كما فعل أوين . وما كان يأخذه ماركس على الطوباويين ، بصورة أساسية ، هو أنهم مفكرون عقلانيون ، من نوع

مفكري قرن الانوار ، كانوا يحولون لصق بناءات ثقافية على العالم ناسين الواقع الشخص والديالكتيكية التاريخية . ولم تكن لديهم اية فكرة حول الصرامات الطبقية وكانوا يطمعون ، بفناء ، بتوحيد كل الطبقات ، وهو ما كلن ماركس يعده مستحيلا . وكانوا يفتقرون ، ايضا ، الى نظرية في التاريخ ، كما يصرح ماركس ( على الرغم مما يدين به الى تحطيل سان سان سيمون التاريخي ) . فماركس كان يميز ، اذن، نظريته الخاصة عن الاشتراكية الطوبلوية مسميا اياها « الاشتراكية الطلمية » ومتخطيا عن البرامج الطوبلوية . وقد ترك هذا الامر ، لسوء الحظ ، تلاميذه دون اي نموذج لتنظيم المجتمع الشيوعي . واعلماء ماركس يعلمونه طوبلوا ، في حين يدعي معظم الماركسيين العكس . الا ان الفيلسوف الالماني بلوخ يرى ان الماركسية تحتوي على تيار بارد ( علمي ، منهجي ) ، وكذلك على تيار حار ( طوبلوي ، انساني ) ، وهذا الاخير مرئي ، بصورة خاصة، في كتلبات ماركس الاولى حول العمل غير المضيع ونمو الانسانية . ان ماركس ، بموجب اكثر المعايير جلاء ، ليس طوبلوا ، ولكن المفكرين الماركسيين ، من امثال بلوخ وماركوز، طوروا نظريته في اتجاهات طوبلوية .

وقد طورت نظرية نافذة ، عند الحديث عن الطوبلوية ، من جانب مناهيم في « الايدولوجية والطوبلوية » ( ١٩٢٩ ) . وقد عرف ، فيه ، الافكار الطوبلوية بوصفها افكارا غير متوافقة مع الواقع « وتنزع ، اذا وضعت موضع التطبيق ، الى الاطاحة بالنظام الاجتماعي القائم . وبموجب هذا التعريف ، يتحول التطبيق الشخص للافكار الطوبلوية الى ايدولوجية بسمية . وقد حدث ذلك ، في سياقات عديدة ، للافكار الليبرالية والماركسية . وباسف ما نهائم لضياح « العقلية الطوبلوية » التي كانت تنجم ، في رايه ، عن تمثل العمال داخل الديمقراطية الليبرالية . وكان ياسف لانه لا يوجد ، في عصره ، بعد مستلهم من الفكر الانساني والفعالية اللذين تمثلهما الطوبلوية . وغالبا ماكلن الفكر الطوبلوي يجد اساسه في نظر مناهيم ، في الحركات الاجتماعية . ويرى كثير من الملتين على الطوبلوية ، ايضا ، انه لا يمكن فصل النظريات الطوبلوية عن



التجارب الاجتماعية العديدة التي جرت في الماضي وبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة . ومع ذلك ، فإن النظرية الطوباوية تنتاج مفكر خاص ، ككل نظرية أخرى . فيمكن لناخ معين في الرأي العام ان يقود الافراد الى تخيل بعض نماذج الطوباوية ، ولكن النظريات الطوباوية منتجة ، عموما ، بصورة مستقلة عن الحركات ومستعادة ، بعد ذلك ، من جانب مجموعة ما كأساس لتجريب اجتماعي او عمل سياسي . وقد وصف بعض أعضاء هذه الجماعات تجاربهم ، كما فعل نوبز مؤسس جملة اونيدا ( ١٨٤٨ - ١٨٨١ ) ، ولكن ذلك لم يعد طوباوية ، بل تاريخ تجرية .

فالطوباوية هي ، اذن ، قبل كل شيء ، فعالية ثقافية ونظرية . وهذا مايشير مسالة معرفة كيفية اندماج النظريات الطوباوية في جملة الفكر السياسي . ومن المؤكد ، فيما يتصل بشكلها ، ان هذا الشكل مختلف : ان المنظرين الآخرين لا يكتبون حول مجتمعات خيالية بل حول عناصر مجردة من مجتمع واقعي بهدف الايضاح والتبرير والنقد . اما فيما يتعلق بالمحتوى ، فان لمظم الطوباويين افكارا شبيهة بافكار المنظرين الآخرين . لقد عرضت الاشتراكية ، بالتأكيد ، كطوباوية او نظرية طوباوية او كنظرية تقليدية في الوقت نفسه . وبنيّة الفكر الطوباوي هي التي تجعله مختلفا ، بصورة هامة ، عن النظريات الاخرى في للافات وجوه .

فالمحاولة الطوباوية لوصف مجتمع كامل تلقى ، أولا ، الضوء على تنوع كامل من الدقائق الاجتماعية غير المعالجة ، عموما ، من جانب المنظرين الآخرين . ومن المهم بيان تلاحم المجتمع وشبكات التأثير بين السياسي والاجتماعي وحياة الفرد كما يفعل الطوباويون .

ثم ان رغبة الطوباويين الصريحة في الوصول الى افضل مجتمع ممكن ، مقيما بحدود السعادة البشرية ، تجعل نظريتهم طموحة وذات مجال اوسع من مجال النظرية التقليدية .

واخيرا ، فان هذه الواقعة ، واقعة تخيل جملة مثالية تستند ، بالضرورة ، الى نقي لوجوه غير مثالية في المجتمعات القائمة تسمح للنظرية الطوباوية بالاحتفاظ بمسافة ما بعيدا عن الواقع ، وهو ما يجعل منها اداة نقد اشد حدة من كثير من النظريات التقليدية . ولهذه الاسباب ، يجب ان تؤخذ الطوباوية مآخذ الجد كفرع في الفكر السياسي . لماذا يكون وجود الطوباويات في هذا القرن ، وقد عرفنا قيمة الفكر الطوباوي ، اقل منه في الماضي ؟ ان هناك عدة اسباب تتبادر الى الذهن . ومانهايم على حق ، دون شك ، حين يعتقد ان العمال خنقوا هواهم الطوباويات بحصولهم على حقوق سياسية . الا ان كثيرا من طوباويات الماضي لم يكتب او يقرأ من جانب جماعات محرومة من الحقوق السياسية ، غير محظوظة ، بل ، بالاحرى ، من جانب مثقفين . وهناك تفسير اقرب الى الاحتمال هو ان الطوباوية قد اصبحت ، مع التخصص المتزايد للعلوم الاجتماعية في الجامعات ، غير مقبولة في الفلسفة السياسية والاجتماعية الحالية على صورتها الوهمية او التأميلية . فيتوقع من الحجج السياسية ان تظهر كاطروحات جرت محاكمتها بصورة مضبوطة وقابلة للفهم ، مباشرة ، على المستوى العقلاني من جانب الدارسين والطلاب وان تبقى داخل حدود الفرع . وهذا ما يستبعد الاوصاف المفصلة للحياة اليومية والتأملات الامن بعدا حول معاني الحياة والموت والسعادة كما تظهر في كثير من الطوباويات .

لقد اهلكت الصور « المنحرفة » للتفسير السياسي ، ببساطة ، واستبعدت من حبة النقاش السياسي والاكاديمي . وكذلك ، فقد « منيع » التفكير الطوباوي اهليته لانه يطالب باشياء لا يمكن التحقق منها اختباريا لانها تقع خارج ميدان التجربة الحالية .

وهناك سبب اهم يفسر نقص الطوباويات هو ، احتمالا ، ان احوال القرن العشرين المتنوعة ولدت رؤية متشائمة لا تسمح بتنمية نزعة كمالية او مثالية فيما يتعلق بالكائنات البشرية . والانتاج الخيالي الاساسي ، على النمط الطوباوي ، لهذا القرن قام على مؤلفات مثل « نحن » لزاميانان

( ١٩٢٠ ) و « احسن العالم » لهوكسلي ( ١٩٣٢ ) و ( ١٩٨٤ ) لاورويل ( ١٩٤٩ ) . وقد سميت هذه المؤلفات ، احيانا « اللاطوبويات » اي صورا لأسوأ المجتمعات الممكنة ، ولكن اسم « تقيضات الطوباوية » اكثر مناسبة لها : وهي مؤلفات تهاجم النوع الطوباوي متبينة اصطلاحاته ومحرفة لها في ميدان الخيال ، وهو ما يفعله يوير وآخرون أكاديميا .

الا ان هناك علامات على كون الطوباوية مازالت حية . فقد انتجت سياسة الستينات الراديكالية تجديدا في الاهتمام بالفكر الطوباوي . وقد ظهر ، على المستوى الاكاديمي ، الكثير من التعليقات الجديدة على الطوباوية . وفي امريكا جمعية مزدهرة لدراسة الفكر الطوباوي وتنمقد مؤتمرات دولية متزايدة العدد حول هذا الموضوع . والاهم من ذلك هو ان النمط الطوباوي استعمل حلالا للأفكار الجديدة ، الراديكالية . وهناك طوباويات ايكولوجية مثل « ايكوتوبيا » كالنباخ . وولد ، ايضا ، عدد من الطوباويات الوهمية من الحركة النسائية ، اشهرها « المنزمو الملكية » لليفان ( ١٩٧٤ ) و « المرأة على ضفاف الزمن » لبرسي ( ١٩٧٦ ) . والشئ ذو الدلالة هو ان الكاتبات النسائيات قد استعملن الصور الطوباوية للتعبير عن المثل العليا النسائية - كمثلي التوفيق والرعاية للذين لا يتمتعان بمصادقية في النظرية السياسية التقليدية « المذكورة » . وتوترى النسائيات ، ايضا ، بان « ميدان الخاص سياسي » « ويحتج » ، اذن ، الى المجال الاوسع الذي تسمح به الطوباوية للتعبير ، بصورة كاملة ، عن تصورهن للمجتمع . والمفكرون المنتمون الى هذا النموذج يستعملون الطوباوية لاسباب مشابهة لتلك التي خلقها مور من اجلها : لان بعض الفرضيات والطموحات الراديكالية سترفض ، بصورة جوفاء ، اذا عرضت بطريقة اصطلاحية ( لانها تهدد مجموعات مصالح قوية ) ، ولان الاتهامات جمهورا اوسع من جمهور المساجلات السياسية ، ولان الهدف هو الاقناع ، واخيرا ، لان التعبير عن بعض الحقائق يكون اقوى اذا جرى من طريق الرمزاو التمثيل . تلك هي مزاياء الفكر الطوباوي على

النظرية السياسية الاصطلاحية واسباب الامل في ان كتابة طوباويات  
ستستمر .

## الفكر السياسي في اليونان

الفكر السياسي الاغريقي غير معروف قبل نصي « الاليزا »  
و « الاوديسة » واشعار هيزيودس في نهاية القرن الثامن او بداية القرن  
السابع قبل الميلاد . ومهما يكن من شأن الفكر السياسي في الوف السنين  
السابقة ، فانه مجهول منا لانعدام الوثائق الادبية ، وكذلك لانعدام  
النقوش او الحوليات التي تركتها لنا مصر او ممالك الشرق الاوسط  
في ذلك العصر . وصعوبة تحليل اصول الفكر الثقافي الاغريقي واقعية  
تماما . فقبل افلاطون ( الذي كتب عمله في النصف الاول من القرن  
الرابع ق.م ) ، تقتصر المصادر المكتوبة على نصوص مجزأة او هامشية ،  
من طبيعة تاريخية او شعرية ( لا سيما تراجيديات القرن الخامس  
الاغريقية ) لا يجري ، فيها ، التصدي للفكر السياسي الا بصورة آتية ،  
كما يدل على ذلك بوضوح « تاريخ حرب البيلوبونيز » لتوسيديدس  
او عمل ارستوفان . وقد اختلفت معظم الكتابات ، ككتابات بروتاغوراس  
مثلا ، او ان الامر يدور ، ايضا ، حول نصوص عدت ، تعسفا ، نوصا  
قديمة كنصوص فيثاغورس التي انتشرت في عهد الامبراطورية الرومانية .

وفي الجيل التالي ، كان افلاطون وارسطو اول مفكرين سياسيين  
منهجيين على الرغم من ان هناك ، قبلهما مباشرة رجلين ، على الأقل ،  
بروتاغوراس وسقراط ، وضعوا الاسس الاولى لعلم او فلسفة للتصرفات  
السياسية . وانعدام تقليد فكري حقيقي قبل افلاطون وارسطو مستنتج  
من التغيرات الحاسمة في وجهات نظر افلاطون حول موضوعات اساسية  
بين « الجمهورية » التي كتبها في منتصف حياته وآخر مؤلفاته  
« القوانين » . وهو ظاهر ، ايضا ، في عدم قدرة ارسطو على انجاز كتابه  
« السياسة » بل وحتى عن وضع صيغة متماسكة تماما له . ويسجل

تمو الفكر الاغريقي توفقا بعد ارسطو . ويبدو ان نمو هذا الفكر مرتبط جدا بوجود مدن - دول مستقلة وصغيرة الحجم ، « البوليس » ( التي اشتقت منها كلمة « سياسة » في اللغات الغربية ) . فالتأمل في السياسة يبدأ مع ظهور المدن - الدول وينتهي مع زوالها .

وهكذا كتب زينون ، مؤسس المدرسة الرواقية والمولود قبل وفاة ارسطو بثلاث عشرة سنة ، هو ، ايضا ، « جمهورية » الا انه ليس لهذا المؤلف اذا تركنا العنوان على حدة اية نقطة مشتركة مع مؤلف افلاطون . وكوننا لا نعترف الا القليل من هذه « الجمهورية » يكشف عدم وجود مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية ، وهو يعكس تباعد الاغريق ، بعد عهد الاسكندر الكبير ، عن « المدن » والحياة السياسية ، من جهة ، ويعكس ، من جهة أخرى ، اتجاه مشاغلهم الاخلاقية والسياسية نحو به ديفردي ونفسي . والبعيد الملكي هو الذي يتغلب في العالم الواقعي ، وكتاباتهم التي تعد كتابات سياسية ؛ في ذلك العصر ، تعالج ، بصورة رئيسية وسطحية ، موضوعات كخصائص « الملك الجيد » . وأفضل مثال هو كتاب « القديس يوحنا كوزوستو موس » حول « الملكية » الذي يجمع أربعة مواعظ حول هذا الموضوع .

ومن المدهش ، الى حد كاف ، ان لا يكون قد انصب ، في العصور القديمة ، مزيد من الاهتمام على « سياسة » ارسطو وعلى مقدمات محاكمته التي تقول ان « الانسان ، بالطبيعة ، كائن مصنوع ليعيش في مدينة » . وكتاب ارسطو ، « اخلاق نيكوماكوس » ، ينتهي بعرض مسبق لكتاب « السياسة » . فقد ورد فيه ، ما يلي : « بما ان مسألة التشريع لم تؤخذ بعين الاعتبار من جانب المؤلفين ، فمن المناسب ان نتولى ذلك كما نتولى المسألة الا شمل ، مسألة دستور الدولة » . ثم يلي ذلك ، في بضعة أسطر ، وصف موجز لقهرس « السياسة » ( باستثناء الكتاب الاول ) الذي ينتهي بهذه العبارة : « فلنبدا بتحليلنا » . وسواء اكان ارسطو نفسه ام ناشر لاحق هو الذي كتب هذه الخاتمة ، فهي تبين ان

دراسة السياسة فرع من الاخلاق وان هذه الدراسة لا تأخذ معناها الا في اطار المدينة - الدولة . وبالتالي ، فان التاملات حول معرفة المواطن الجيد تختلط مع معرفة الانسان الجيد . وانحطاط المدينة بعد الاسكندر ادى ، بالضرورة ، الى التخلي عن مقدمات « السياسة » الاساسية واستبدلت بمسألة العدالة المركزية ، بقدر ما يمكن الحديث عن استبدال ، المسألة المختلفة كيفا ، مسألة الحكومة الجيدة .

ومع ذلك ، فإن المناقشة كانت حامية جدا منذ القرن السادس ق.م . بسبب تعدد المؤسسات التي ظهرت بين مدن اليونان العديدة المتفاوتة الاستقلال . ويمكن ان نجد مثالا على هذا التنوع في كون أرسطو ومدرسته كتب ١٥٨ كتيباً عنوان كل منها : « دستور (س) » ولم يصلنا منها سوى دستور أثينا بفضل اعاده اكتشافه في القرن التاسع عشر في أوراق بردى مصرية نشرت ، لأول مرة ، عام ١٨٩١ . وهو يمزج بين المعطيات التاريخية والمعاصرة . ولا شك في أنه نموذج للمجموع .

ومنذ ان اصبحت السياسة موضوع تأمل ومناقشات ، دما هذا التنوع الخارق الى احكام قيم ومقارنات . ما هي افضل المؤسسات ولماذا ؟ لقد طرح مثل هذين السؤالين شعراء مثل سولو وتيونييس خلال النصف الأول من القرن السادس ق.م . وكانا موضع مناقشات عامة في التراجيديا الاغريقية في القرن التالي . ولكن الاجابات كانت موجزة وحكيمة وتقتصر على تعارضات بين اخلاقيين . وفي الحوار بين تيزيوس ملك اثينا وأحد أبطال طيبة ، يصرح الأول قائلا : « أن المدينة غير محكومة من جانب أي انسان بالذات ، فالديموس ( الشعب ) هو الذي يحكم بموجب تبادل سنوي . وليس للفني أي تفوق ، فالفقير يشارك في القرار كالآخرين » . ويرد البطل قائلا : « أنه قانون العامة ، فليس لدى الديموس تمييز في محاكمته ، فكيف يستطيع أن يحكم المدينة حكما صحيحا ؟ » ( أوريبيدس « المتضرعات » ) . ان هذه اللعبة ، لعبة التأكيد والتأكيد العاكس تنمو دون تقدم عقلائي .. واقتضت هذه

المناقشات ، مع الزمن ، سلسلة من المحاكمات المنتظمة حول طبيعة الحقيقة والعدالة ، حول الفضائل وحدودها ، حول الطبيعة البشرية وامكانية ضبطها أو تحويلها . وفي هذا السياق ، أصبحت ثنائية الطبيعة والاصطلاحات الشهيرة سائدة في التحليل السياسي خلال عدة عقود .

وكان اول من انخرطوا في هذا النموذج من النقاش حول الاخلاق والمجتمع ، في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م ، معلمين جوالين عرفوا باسم السفسطائيين . ولم يكونوا يؤلفون ، بآية صورة من الصور ، مدرسة فكرية ، بل وغالبا ما كانوا على اختلاف عميق بينهم ، لا سيما فيما يتعلق بالولاء السياسي . وتوهم كونهم يؤلفون مجموعة متجانسة هو صورة عنيدة ، لكنها مغلوطه ، انضجها أفلاطون . وهذه الصورة باقية الى ايامنا . وأفلاطون هو ، ايضا ، الذي جعل ، امكانيا ، من مسألة انتماء سقراط الى السفسطائيين أمرا حراما على الرغم من أنه « كان يعد كذلك ، بحق ، من وجهة نظر وظيفته » كما يؤكد كيرفيلد . وكون سقراط لم يتلق أي أجر من تلاميذه لا يؤلف حجة مقنعة لتمييز فعالية سقراط من فعالية السفسطائيين الآخرين . ومع ذلك ، فهذه الحجة هي التي استخدمت في معظم الأحيان . ويمكن أي كان في تاريخ الفكر السياسي لا يمكن أن يتأثر بمنصر في هذه الهامشية من وجهة نظر التأمل في السياسة .

وبقدر ما كان السفسطائيون مختلفين في موضوعات في أهمية طبيعة العدالة أو تفوق الأوليغارشية على الديمقراطية ، كان هناك اتفاق متفاوت العمومية حول عدم التساوي بين البشر واجماع له القوة نفسها ، بالتالي ، حول ضرورة سلم اجتماعي وسياسي في جماعة تسير امورها جيدا . فالفكر الطوباوي للفترة الكلاسيكية في اليونان لم يكن ، قط ، فكر يأخذ بالمساواة . وبروتافوراس نفسه لا يمكن أن يعد مؤمنا بالمساواة على الرغم من أنه اقترح ، حسب تعبير كيرفيلد ، « أول أساس نظري لديمقراطية المشاركة » . فقد كان بروتافوراس يدعي ان كل البشر — او بمزيد من الضبط ، كل الراشدين من الجنس المذكور — قادرين على

المشاركة في سيرة القرار السياسي ، ولكنهم ليسوا ، في ذلك ، على الدرجة نفسها جميعا . ومن هنا تأتي ضرورة مربين وضرورة ادارة سياسية على الأقل . وهناك اسباب وجيهة للاعتقاد بان مثل هذا التصور كان مقبولا الى حد بعيد في الدوائر الديمقراطية : وهذا ناجم عن القبول الضمني للارادة من جانب نخبة في واقع المدن الافريقية بما فيها اثينا . وقد وجدت الديمقراطية الاثينية ، في القرن الاخير من وجودها نفسها تواجه مفارقة : فقد كان مسلما بالديمقراطية كمؤسسة سياسية ، في حين كانت الاقلية المثقفة ، في الوقت نفسه ، معادية للديمقراطية ، وفي حين كان الناطقون بلسان الديمقراطية ، كديموستينوس ، يكتفون بترديد شعارات مشتركة دون اي جهد لتطوير أو تعميق مذهب بروتاغوراس أو أي مؤلف آخر .

وكان مسلما ، كذلك ، عموما ، من جانب افلاطون وارسطو والجميع تقريبا ، بان الشرط الاساسي لوجود مدينة حقيقية ، وبالتالي حياة رخاء ، كان « حكومة القانون لا حكومة الرجال » . ويكفي أن نذكر واحدا من العروض المختلفة لهذا التأكيد مأخوذاً ، من جديد ، عن « متضمرات » اوربيدس : « القوة التي تجمع المدن والبشر هي المحافظة على القوانين باحترام » . ومن السهل أن نبين أنه لا يمكن وراء هذا النموذج من الشعارات الايديولوجية أي تحليل مضبوط إلا أنه كان لها مدى عملي واضح . فقد كانت تعبر عن الاستقرار الفعلي للمدينة - الدولة واستقلالها حيال المعارضة المدنية . فلم يكن يمكن بلوغ الاستقرار دون قانون ثابت ومعروف من الجميع ويجري بانتظام ، التأكيد عليه كأساس للسلوك الاجتماعي . وكانت صياغة القوانين ونشرها ، في الفترة القديمة ، مهمة شخصيات غامضة كان الافريق يطلقون عليها اسم « عطاء القوانين » وكانت تسهم ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، في النزاعات المدنية . وبقيت حكومة القوانين دون امتراض عليها طوال تاريخ اليونان لأسباب عملية أكثر منها نظرية ، حتى عندما أصبحت الملكية المطلقة ، بالتدريج ، معياراً .



وهذا الانعدام للتبريرات النظرية لما كان القانون مكرسا لتنظيمه امر مدهل . فلم تكن الشرعية ولا التزام السياسي يشغلان بال اكتساب السياسيين الاغريق جديا . وحلول الملقون الحديثون ان يبرهنوا ، بعد ابحاث عديدة ، من وجود عناصر ذات صلة بالعقد الاجتماعي عند انفسطائيين . ويوجد ، بالفعل ، مقطع وحيد في « كريتون » افلاطون يعلق ، فيه ، سقراط على الالتزام الاخلاقي الذي يحمله على قبول عقوبة الموت التي انزلتها به محكمة اثينية . ولكن ذلك ضعيف الوزن بالقياس مع التقليد السياسي للفكر الحديث الذي يعود الى غيوم دوكهام وجان بودان . وعلى وجه الاجمال ، كان يناهز بحكومة القانون كبديل للفوضى وليس بسبب هو محتوى القانون نفسه والتبريرات النظرية التي كان يمكن ان تعطى له .

وانعدام الدمم الديني للقانون مدهش على نحو خاص . فالعدالة تأتي من زيوس والاهانات التي هي من نوع التجديف او التدنيس كانت تعاقب ، ولكن محتوى القانون والاجراءات القضائية اعطيت صفة زمنية خلال بدايات الفترة الكلاسيكية . فكان يجب الدفاع عن كل الافكار وكل الاقتراحات واقامة الدليل عليها ودعمها او معارضتها على اساس العقل البشري . ومن وجهة النظر هذه ، كان سقراط وافلاطون وارسطو ، حقا ، ممثلي اتجاه اساسي في الفكر الاغريقي .





# الفهرس

الصفحة	الموضوع
٢٠ - ٥	حرف الفين
٧٤ - ٢١	حرف القاء
١٠٥ - ٧٥	حرف القاف
١٥٤ - ١٠٧	حرف الكاف
٨٦ - ١٥٥	حرف اللام
١٩٢ - ١٨٧	حرف الميم
٢٩٣ - ٢٤٤	حرف النون
٣٤٥ - ٣٠٠	حرف الهاء
٤٠١ - ١٤	حرف الواو
٤١٥ - ٣٥	حرف الياء



۱۹۹۶/۵/ ۱۷ ر...





هذه، بل، وبشيء آخر هو عرض للفكر السياسي في فاصله الرأسمالية التي هي ابداعه، وهي الاعاءة الذين جعلوا من السياسة علما له من الدقة والعلوم الإنسانية، وفنا من حيث انه ابداعه لذاته، ابداع يتجدد بتجدد المراحل التاريخية. عرض أيضا للعداء السياسي الكبير منها مثل الفيزيوقراطية أو الليبرالية، التي كانت تورية أو الديمقراطية... إلى أخرى، وعرض آخر للسياسات الكبرى التي هيمنت أفكارها، كل منها بعبرها على العالم أو يمكن للشق: اليوم ان يجعل فكر السياسة الاغربي الذي انتشرت منه الأفكار السياسية الأخرى تقريبا كلها أو السياسة الإسلامية أو الديمقراطية أو الإنسانية أو الشيوعية... فافلاطون وغاندي، ابن خلدون وماركس ولينين... هؤلاء وأمثالهم أو من هم في مستوياتهم شقوا كل منهم للفكر الإنساني طريقا جديدة ما تزال حاضرة فيه وإلى ما شاء الله، وإذا كان ضرب من ضرب التنظيم الاشتراكي أو من ضرب الدولة الاشتراكية قد سقط، فالاشتراكية باقية ما بقي إنسان يحلم بالعدالة، يشوق ويدفع حياته ثمنا من أجل تحقيقها والتعاضد بين المادية والمثالية مستمس مادام الفكر الإنساني مستمر في البحث عن حقيقته وحقيقته مجتمعه.

كان الاغريق يضعون السياسة في المرتبة الأولى بين اهتماماتهم الفكرية والعلمية، فالفلسفة تبقى عندهم نظرية، فاصفا مادام الفيلسوف لم يكتشف السياسة التي تكلمها.

وكانت التربية السياسية عندهم هي التي تكون الإنسان الحر، والسياسي الحق أو رجل الدولة هو الذي يتجاوب مع الفيلسوف من أجل تكوين المجتمع العادل.

وجمهورية افلاطون ان هي في أحد أوجهها الإنسانية إلا بحث في التربية السياسية، تتكامل مع حواء (السياسي) الذي هو محاولة في اكتشاف حقيقة رجل الدولة.

وعسى أن يتكامل كتابنا هذا مع كتب أخرى كثيرة في الفكر السياسي سبق ونشرتها الوزارة (منها على سبيل المثال الأفكار السياسية، أمهات الكتب السياسية) فيوجه شبابنا بثقافتنا نحو العمل في السياسة العربية الراهنة التي صاروا عن قصد أو غير قصد يؤثرون تغييرها من أذناهم.

فالساسة كانت وما تزال وستة في المرتبة الأولى من اهتمامات الإنسان أي إنسان.

طبع في دار مطابع وزارة الثقافة

سرايا داخل المنار  
في الاصدار الأولى ١٩٩٤  
٣٠٠ ص